في علم الكلام

دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين

— ٢ —

الاشاعرة

تأليف

دكتور احمد محمود صبحي
أستاذ الفلسفة الإسلامية
كليـة الآداب ـ جامعة الاسكندرية

الطبعـة الرابعـة

١٩٨٢

مؤسسة الثقافة الجامعية
٤٠ شارع الدكتور مصطفى مشرفة بالاسكندرية

في علم الكلام

دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين

- ٢ -

الاشاعرة

تأليف

دكتور احمد محمود صبحي

أستاذ الفلسفة الاسلامية

كليـة الآداب ـ جامعة الاسكندرية

الطبعـــة الرابعـــة

١٩٨٢

مؤسسة الثقافة الجامعية

٤٠ شارع الدكتور مصطفى مشرفة الاسكندرية

الأشـــعرية

تمهيد : الاشعرية والفكر الاسلامى

١ — خصائص الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى
٢ — تطور علم الكلام ودور الاشعرية فيه
٣ — من هم أسلاف الأشاعرة ؟ .
٤ — عوامل انتشار مذهب الأشعرية

شخصيات الأشاعرة

الفصل الأول : مرحلة النشأة والصياغة

١ — أبو الحسن الأشعرى (فى جليل الكلام)
٢ — أبو بكر الباقلانى (فى دقيق الكلام)
٣ — عبد القاهر البغدادى : ا — الجانب السلبى : تشويه فكر المعتزلة
ب — الجانب الايجابى: الصياغة العقائدية لمذهب الخلف عن أهل السنة

٤ — أبو المعالى الجوينى

الفصل الثانى : مرحلة اكتمال العقيدة

١ — أبو حامد الغزالى : ا — الاشـــعرية تصـــبح عقيدة اهـــل الســـنة (مـــذهب الخلف) فى المشرق الاسلامى

ب — الاشعرية تتحـــالف مع التصـــوف

تمهيـــــد :

الاشعرية (*) والفكر الاسلامى

— ١ —

خصائص الحضارة الاسلامية

فى القرن الرابع الهجرى

فى كل حضارة كما هو فى كل انسان مـــكامن قوة ومواطن ضعف ، مكامن القوة فى الانسان مواهبه التى بها ينفرد فرد عن سائر الافراد والتى بسببها ينبغ النابغون ، ومواطن الضعف هى تلك التى تسترها مكامن القوة فيه أن كان من العظماء النابغين ، وتتغلب هى على مكامن القوة فيه أن كان فردا عاديا من عامة الناس . كذلك الحضارة تتلازم فيها مكامن قوة ومواطن ضعف ، بالأولى تتصدر الحضارات وبالثانية تنهار الحضارات .

ولقد قامت الحضارة الاسلامية على الدين ، به ظهورها وبه كان ازدهارها وعزها ومجدها فما انتشرت حضارة الاسلام ولا سادت الا بالدين ، وما تصدرت مسرح الحضارات فى تلك القرون التى أعقبت ظهور الاسلام الا بالدين ، بل كان الدين تلك الطاقة المتفجرة التى أمدت جميع مظاهر الفكر بمعين الحياة ، فكانت تحمل جميعا طابعه مهما بدت بعيدة عنه ، من ذلك الفن على سبيل المثال اذ اتخذ ملامحه ومعالمه وسماته جميعا من الدين ، فطابع التجريد فى الزخرفة الإسلامية فى المساجد معبر عن تصور المسلمين المجرد لله وتنزيههم اياه ، وابتعد الفن عن التصوير والنحت لأن العقيدة الاسلامية لا تسمح بتجسيم الله .

وكان فى الحضارة الاسلامية موطن ضعف ينخر كالسوس فى بنيانه ، انها السياسة ، يقول عليه الصلاة والسلام . لتنقض عرى الاسلام عروة عروة ، أول نقضها الحكم .. ولقد بان هذا الضعف فى تاريخ الاسلام منذ وفاة الرسول اذ كانت السياسة أول مصدر للخلاف والشقاق ، ومن ثم جاءت عبارة ابى الحسن الأشعرى : ان اول خلاف بين المسلمين بعد وفاة نبيهم كان حول الامامة ، ولم يمض على وفاة الرسول ربع قرن الا واقتتل المسلمون بسبب السياسة ، ثـم

---

* نستخدم لفظ « الاشعرية » للدلالة على المذهب ولفظ « الاشاعرة » للاشارة الى الشخصيات .

استقر هذا الضعف فى البنيان الاسلامى كجرثومة مستوطنة — ولا اقول كسرطان — منذ ان اقام معاوية الملك العضوض « الخلافة من بعدى ثلاثون عاما ثم تكون ملكا عضوضا يعض عليه بالنواجذ » .

كانت مظاهر القوة فى الحضارة الاسلامية تشع كلها من نبع الدين ونور الايمان ، وكانت مظاهر الضعف تفرخ كلها فى الحضارة الاسلامية من السياسة التى اورثتهم العداوة والبغضاء ، بها انشق المسلمون الى شيع ومذاهب : سنة وشيعة وخوارج ، وبها كانت ردة الى عصبية الجاهلية منذ أن اقامت الدول الأموية البناء الطبقى على العصبية : عصبية العرب على العجم ، وعصبية عدنان على قحطان ، وعصبية قريش على سائر ولد عدنان ، وعصبية بنى أمية على سائر بطون قريش ، انعكس هذا الداء على الادب العربى — ولا أقول الاسلامى*. فكان الشعر العربى فى العصر الأموى معبرا عن العصبية فى الفخر والهجاء** .

وقد ادرك الاولون خطورة هذه الافة — اعنى انحراف السياسة — التى استوطنت واستقرت فى البنيان الاسلامى ، وأن سقوط هذه الحضارة وانهيارها حين يقدر لها السقوط والانهيار — « ولكل أمة أجل » — انما سيكون من انحراف السياسة وبسبب منه ، ومن ثم كا ن دعاء الحسن البصرى : لو علمت ان لى دعوة مستجابة لجعلتها للسلطان فبصلاحه تنصلح الرعية ، وحين أمل الناس الخلاص من الداء بالتخلص من بنى اميـة وبتولى بنى العباس فقد كانوا كمن استجار من الرمضاء بالنار حتى قال قائلهم .

يا ليت جور بنى مروان عـاد لنا　　　يا ليت عدل بنى العباس فى النار

واى عدل ينتظر بمن بدا حكمه بالفتك ممن آزروه واقاموا له الملك لم يرقب فى ذلك الا ولا ذمة، واى خير يتوقع ممن أقام سلطانه على الغدرونقض العهود*** حتى اذا أفتى الامام الأعظم ابو حنيفة النعمان ببطلان نقض العهود جلد أمام المسلمين وسجن ، فلا غرابة أن تثور الفتن — كفتنة الزنج وفتنة القرامطة — وأن يستشرى الفساد ، سيما وقد استعان الخلفاء بتثبيت ملكهم بالجند وتحكم فيهم الجوارى ، كانت الحضارة الاسلامية فى أوج ازدهارها ومع ذلك كان يكفى أن يعاصر انسان متوسط العمر ثمانية أو تسعا من الخلفاء ، منهم من قتل كالمتوكل

=

* العروبة المعراة عن الاسلام جاهلية . وهذه فى الاسلام ردة لم تثمر خيرا وانما كانت مظهر ضعف روحى وخلقى ... والكلام موجه الى من شوهوا المسميات ومسخوا الاسماء فسموها حضارة عربية .

** مظاهر لا تمت الى الاسلام — فضلا عن الاخلاق — بسبب .

*** كان العهد بين العلويين والعباسيين فى أواخر عهد الامويين أن يؤول الامر الى محمد

وثلاثة خلعوا وقتلوا بعد خلعهم كالمستعين والمعتز والمهتدى ولم يخل عصر خليفة أسعده الحظ فمات على فراش ملكه من فتنة أو ثورة او تمرد .

وكان الوزراء يصلحون المجالس بالمفاكهة والمسايرة قبل ان يصلحوا لسياسة الدولة ، اذ اصبحت المنادمة باب السلوك الى الملوك وسبيل الوصول الى الحظوة عندهم . وربما أمثال هؤلاء بالذين يؤتمنون على ارزاق الناس ومصالحهم ، اذ شاركوا العمال واصحاب الوظائف في معاشاتهم فكانوا لا يقدرون راتب عامل او صاحب وظيفة الا اذا فرضوا عليه اتاوة لأنفسهم واستكتبوه بتوقيعه باستيفاء رزقه غير مستثنين في ذلك احدا حتى اخوة الخليفة واهل بيته ؛ وكان الخلفاء يمهلونهم في ذلك الى اجل حتى اذا اثروا لجأوا الى اغتيالهم وكل ما في أيدي الولاة من أموال الجباية واعملوا فيهم القتل واستصفاء الاموال ومصادرة الأملاك والتعذيب للاعتراف بمكامن المخبآت ، وهكذا اصبحت الكتابة والوزارة وما اليهما من وظائف الدولة كانما هى رخصة بالظلم والغصب ريثما يحتاج الخلفاء الى ما جمعه الوزراء والكتاب من مال حرام — والحرام لا يدوم — فيحصل الخلفاء على المال من هذا الطريق ومن خلص منهم من بطش الملوك لم يخلص فيحصل من سطو الجند او كيد الجوارى فى القصور ذلك ان امنوا على أنفسهم دسائس الطامعين والحاقدين .

لا جرم أن تبيض الفتنة وتفرخ فى بيئة كهذه بين جند يشغبون وعمال يذلون ووزراء يختلسون ورعيته تمزقها براثن الرعاة وملوك ولا يؤتمنون على الملك ولا على مصالح الناس ولا يأمنون هم انفسهم على الحياة .

والناس على دين ملوكهم ، فان استشرى الفساد فى القصور فهو لابد أن يسرى الى الرعية ، فكان ان انتهى فساد السياسة الى العسر والخراب بين جميع الطبقات اعلاها وأدناها على السواء .

ومع هذه الصورة القاتمة عن فساد السياسة وضعفها ، فقد كان هناك احساس بالخطر على العقيدة يزعج القلوب المؤمنة الى المنافحة عن دينها ، وكما سبق أن اشرنا بصدد نشأة المعتزلة ان نفرا من خلص الاتقياء ساءهم أن يتولى الأمر معاوية — وهو الطليق ابن الطليق ممن اسلم بأخرة وليس له فى الاسلام سبق جهاد — فكان أن طلقوا السياسة واشتغلوا بالعلم والعبادة ، منذ ذلك الحين حدث ذلك التباين العجيب بين خير ما فى الحضارة الاسلامية الذى انبثق عن نبع الدين ونور الايمان وبين شر ما فى الحضارة الاسلامية الذى نجم عن انحراف السياسة والذى كاد يقوض اركانها ، اذ لولا بقية ينهون عن الفساد فى الأرض لهوت دولة العباسيين قبل أن تقضى عليها جيوش التتار .

=

ابن عبد الله الملقب بالنفس الزكية — من العلويين — ولكن السفاح والمنصور نقضا العهد وقتلاه هو وأخاه وشيعته فصدق فيهم قول الله : « فهل عسيتم ان توليتم أن تفسدوا فى الارض وتقطعوا أرحامكم » . (محمد : ٢٢)

كان الوجه الآخر من الحضارة الاسلامية مشرقا ومباينا تماما لتلك الصورة القاتمة التى عرضــناها ، ففي القرن الثالث الهجرى والنصف الأول من القرن الرابع ـ أزهى عصور الاسلام ـ اكتملت المذاهب الأربعة فى الفقه ، وظهرت آثار اقطاب الحديث كالبخارى ومسلم وابن داود وابن باجه والترمذى والنسائى، وفى علوم الأدب والنحو واللغة كان الفراء وابن السـكيت والجاحظ والزجاج والمبرد وابن الانبارى والسجستانى والصولى والرياشي وقدامه بن جعفر ، ومن المؤرخين والجغرافيين البلاذرى واليعقوبى والدينورى والطبرى وابن خردانبه وابن الفقيه ، ومن فلاسفته الكندى والفارابى .

اما فى التصوف فقد اخرج العصر خير طائفة من الصوفية اخرجت للناس ، فيهم الحارث المحاسبى وابو القاسم الجنيد بن محمد البغدادى وعمرو بن عثمان المكى وابراهيم الخواص وابو تراب النخشبى وسرى السقطى وسهل بن عبد الله التسترى وابو سعيد الخراز وابو حفص الحداد وغيرهم كثيرون .

لاعجب اذن ان يقدم الباحثون عن الحضارة الاسلامية صورة تنطوى على تناقض مظاهرها ، يقول الاستاذ احمد امين : كانت الدولة اشبه بالمرج الأخضر الذى ينبت الحب والفاكهة كما ينبت الشوك والعشب المسموم ، عصر بلغ فيه كل شيء اقصاه واثمر كل فكر ثمره المحتوم فظهر الصالح والطالح ، خليط من عوامل القوة وعوامل الضعف ومن البشير والنذير .

وفى نص آخر يقول الأستاذ امين : كانت الحضارة العباسية فى بغـداد مسجدا وحانة وقارئا وزمارا وسـاهرا فى تهجد وساهدا فى طرب ، تخمة من غنى ومسكنه فى املاق ، وشكا فى الدين وايمانا فى يقين .

ويشير الدكتور عبد الرحمن بدوى الى هذا الاستقطاب بقوله : الى جانب الحياة اللاهية التى عمرت بها القنوات والمتاجر مما كان خير اطار لقصص الف ليلة وليلة هناك الربط التي تشيع فيها الزهادة والقداسة ، والي جانب الاسواق الصاخبة بمشاغل المادة وشئون الحياة ، كانت المساجد والمكتبات العامة بمثابة معابد الفكر الرفيع ... اذا ما جن الليل ترامت الى مسامعك انغام اللهو العنيف فى نفس الوقت الذى يقرع أذنيك فيه تضرعات المتهجدين القانتين ، هنا اللاهون يمخرون بزوارقهم الزاهية فى مياه تلك القنوات المتشابكة يعزفون ويعربدون ، وهناك فى زاوية أخرى ترى العابدين ساورين بين المقابر يستلهمون الموت والقبر عبرا وافكارا ... (٢) .

---

(١) احمد امين : ظهر الاسلام

(٢) عبد الرحمن بدوى : شهيدة العشق الالهى . وهو يصف البصره فى عصر رابعة العدوية ولكن الصورة الشاعرية الرائعة التى قدمها تنطبق على غير البصره من مدن كما تنطبق على العصر الذى نعنيه : القرن الرابع .

أقول أحسن بعض الباحثين فقدموا الصورة متكاملة تشمل الجانبين ، بينما ملكت حضارة الاسلام على آخرين لبهم فلم يجدوا فيها الا صورة مشرقة مغفلين او متجاهلين جانبها القاتم ، ويرجع ذلك الى خلطهم بين العقيدة وبين الحضارة او بين الاسلام وحال المسلمين ، فظنوا النيل من خلفاء الاسلام كمعاويه بن أبى سفيان أو هارون الرشيد كأنه نيل من عقيدة الاســـلام ، وهم فى ذلك بلا شك مخطئون ، لان سيرة هؤلاء الخلفاء مما لا يخفى على من له أدنى دراية بالتاريخ ، ولأنهم بذلك لم يحسنوا الى هؤلاء الخلفاء بقدر ما اساءوا الى الاسلام اذ جعلوا الخلفاء الامويين والعباسيين ممثلين لعقيدته .

وفريق ثالث لم يجد فى حضارة الاسلام الا جانبها القائم فقدم صورة بشعة عن هذه الحضارة حتى ليتساءل المرء بعد أن ينتهى من قراءة كتاب آدم متز — الذى ذكر فيه حتى اللصوص وقطاع الطرق — عن الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى ، كيف يمكن أن يكون هذا عصر النهضة فى الاسلام * .

على انه من الخطأ فى تقديم وصف للحضارة الاسلامية على هذا النحو من التباين والاستقطاب الظن ان كان بين الجانبين انفصال تام ، حقيقة استقل اهل التقى والورع بالعلم والعبادة منذ أن فسدت الامور ، وحقيقة ان هذا الازدواج يعبر عن ذلك التوتر الحي والسورة الخلاقة التى هى مصدر كل اصالة وابتكار فى روح زاخرة بالطاقات والممكنات ، وحقيقة لقد أمكن لأهل العلم والعبادة أن يكونوا رسل هداية للضالين والزائفين ، فكان ان اهتدى بهداهم أمثال ابراهيم ابن ادهم ورابعة العدوية وابو بكر الشبلى * ، ولكن يلزم عن هذا الاستقطاب صراع مرير ، وأن يلد هذا الصراع نماذج من الفكر وطوائف من الفرق لا الى أولئك ولا الى هؤلاء ، فكر أناس طلبوا الحق فأخطأوه ، عارضوا فساد السياسة ولكنهم لم يصيبوا نور الايمان كالقرامطة والحشاشين ، هم أقرب الى الشك منهم الى اليقين ، منهم الزنادقة والملاحدة والغلاة من كل مذهب ونحلة ، ومنهم أصحاب الشطحات ودعاوى الحلول من الصوفية ، ومنهم اهل الزيغ والبدع من فرق المتكلمين ، هم لا الى اولئك ولا الى هؤلاء ويحسبون أنهم يحسنون صنعا ، فكانت الدولة العباسية فى القرنين الثـــالث والرابع الهجـــرى مسرحا للملل والنحـــل والاحزاب والعصبيات والمذاهب والدعوات تتصــــارع جميعـــا وتتطاحن وربما انعكس ذلك على بيئة المتكلمين فاورثهم الجدل والمراء وتكفير كل فرقة لســـائر الفرق .

=

* الاسم الحقيقى للكتاب كما سماه مؤلفه : عصر النهضة فى الاسلام ولكن يبدو ان المترجم الدكتور محمد عبد الهادى أبو زيده لم يجد العنوان متسقا مع مضمون الكتاب فجعل اسمه الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع .

** كان الاول أميرا على بلخ ثم هجر الملك وحياة الترف فجاة الى حياة التصوف وكانت

وما كان لآفة انحراف السياسة وقد استشرت وانفضت الى ذلك كله الا ان تفت فى عضد حضارة الاسلام أيا ما كانت القوة التى استمدتها من نبع الدين ، فكان القرن الرابع الهجرى مؤكدا ان حضارة الاسلام قد بلغت من قبل التمام وأنه لابد بعده من نقصان .

وفى هذه الفترة الحاسمة من حضارة الاسلام أخذ نجم المعتزلة فى الافول لتسطع شمس الاشاعرة ، ما صلة ذلك بما سبق أن عرضناه من وصف لاهم ملامح حضارة الاسلام فى القرن الثالث والنصف الاول من القرن الرابع ، ذلك ما يحتاج الى بيان .

=

الثانية تعزف على العود وتغنى فى حانات البصره فهجرت ذلك بفضل زهاد البصره من أمثال عبد الواحد بن زيد لتصبح أشهر من تغنت بالحب الالهى أما الشبلى وقد كان حاجبا للموفق فيبدو بعد أن رأى ما يحدث للحجاب والوزراء من بطش الخلفاء أن قال بيدى لا بيد عمرو فهجر الاموال والجاه الى التصوف .

— ٢ —

تطور علم الكلام ودور الاشاعرة فيه

تمر الاديان أو المعتقدات فى تاريخها بمرحلتين :

١ — مرحلة الايمان والتصديق والتسليم بما يقول به صاحب الرسالة أو العقيدة .

٢ — مرحلة الجدل فى مسائل العقائد وعندها ينشأ علم الكلام او ما يقابله فى الاديان الاخرى كاللاهوت ، وذلك كما اسلفنا تطور طبيعى اذ لا قبل للدين فى نشأته بتيارات الجدل وهزات المراء فى الدين التى قد تعصف باليقين ، ولكن ومع ان صاحب الرسالة ينهى اتباعه عن الخوض فى مسائل الغيب فان عوامل داخلية وخارجية كما اسلفنا اكرهت فريقا مع المسلمين على الكلام دفاعا عن العقيدة ، وذلك بدوره دور فى تطور العقيدة حتمى : أن يستدل على الايمان بالعقل .

وتحمل المعتزلة وزر الخوض عما نهى الرسول عنه ، ومن ثم لقوا اعراضا من التابعين ومن الفقهاء واهل الحديث ، لم يشفع لهم فى ذلك دورهم فى الدفاع عن الدين ، وهكذا نشأ علم الكلام غير معترف به كعلم من علوم الدين لدى علماء المسلمين طوال عصر المعتزلة اى القرنين الثانى والثالث الهجري ، ولكن لم يحل عدم الاعتراف دون نشأة العلم وتحديد موضوعاته وازدهاره ، بل لم يمنع عدم الاعتراف به أن يخوض فى بعض مسائله كثير من منكريه وعلى رأسهم الامام احمد بن حنبل .

وظهر ابو الحسن الاشعرى لا على انه مؤسس مذهب فى الكلام جديد ولا على ان له رايا مستحدثا ، وانما حرص تمام الحرص كما حرص اتباعه على أن يظهروه انه للصحابة والتابعين وللفقهاء ولرجال الحديث — أو بالأحرى لاهل السنة — تابع ليس له فى كل ما قال به راى مستحدث ، فاستطاع بذلك ان يمهد للاعتراف بعلم الكلام وان يجعل منه احد علوم الدين ، بل وان يحسن للعلماء الخوض فيه ، فأزال بذلك حرجهم عن التعرض لجليل الكلام ، تقبل ذلك الشافعية وهو منهم ، أما الاحناف فكانوا اقل المذاهب الفقهية تحرجا ، لان المعتزلة احناف ولان مذهب الامام ابى حنفة هو مذهب اصحاب الراى فى الفقه كما ان علم الكلام آراء عقليه فى الاصول ، ومهد الباقلانى ليجعل علم الكلام معترفا به من جهتين : أولا بوصفه مالكيا فاعترف به المالكية ، وثانيا لانه خاض فى دقيق الكلام « نظرية

الجزء ونظرية العليه » فالحق موضوعاته بجليل الكلام ، وأصبح رأى الاشاعرة فى الجزء الذى لا يتجزأ وفى سريان العادة كأنها معتقـدات تستوى مع رايهم فى الكسب ورؤية الله بالابصار ، ثم نشر ابن تومرت مهدى الموحدين من بعد مذهب الاشاعرة بين المالكية فى شمال افريقية .

ولم يبق على موقفهم من عدم الاعتراف به غير الحنابلة ، وبالرغم من تودد ابى الحسن الاشعرى اليهم وكثرة مديحه لامامهم وخلته على خصومهم من المعتزلة فانهم لم يغفروا له اقحامه علم الكلام على علوم الدين ، فكان جفاء بين الاشعرى والبربهارى — شيخ الحنابلة ببغداد — واستمر الجفاء يثير بين الحين والحين مشكلة مشروعية علم الكلام ، وان لم يحل هذا دون ان يجعل متكلمو الاشاعرة من آرائهم معتقدات لاهل السنة غير مفرقين بين جليل الكلام ودقيقة ، ولا بين ما هو من الاصول وما هو من الفروع التى يجوز ان يختلف فيها المسلمون ، خاصة وقد تحالف الاشاعرة مع الصوفية فعد الاولون كثـيرا من الصوفية من رجالهم والعكس صحيح * فاشتد بذلك الجفاء بين الأشاعرة والحنابلة لخصومة الآخرين للتصوف واعتباره بدعا لم تكن على العهد الأول من الاسلام ، وكان ذلك نذيرا بانقسام اهل السنة الى سلف يمثلهم الحنابله ورجـال الحـديث وخلف يمثلهم الاشاعرة ، لا يرى الاولون الاسلام الا ما قال به السلف الصالح ، وأن آخرنا لا يصلح الا بما صلح به أولنا ، كتاب الله وسنة رسوله ولا شىء غير ، بينما يرى الاشاعرة أن العلماء ورثة الانبياء ، فخاضوا فيما لم يعرفه السلف الصالح من الكلام ومن التصوف .

وحين ظهر الغزالى فى القرن الخامس كانت هناك مشكلتان بالنسبة للاشاعرة لازالتا معلقتين : الاولى : الموقف الدينى من علم الكلام ، والحنابلة كما اسلفنا على عهدهم من عدم الاعتراف به ، الثانية : الموقف الدينى من التصوف ، واهل السلف كما أشرنا يعدونه بدعة فى الدين .

اما الموقف من علم الكلام فقد ذهب الغزالى الى وجوب استغناء جمهور المسلمين عن الاشتغال بهذا العلم او الخوض فى موضوعاته ، وان علم الـكلام كالدواء يحتاج اليه مريض وقع فى الشبهات او متكلم يكون كالطبيب يفحم به مبتدعا مريض القلب مزعزع العقيدة ولا حاجة للدواء او بالاحرى لعلم الكلام من وهبه الله صدق الايمان ، هكذا مكن الغزالى للاقتصاد فى الاعتقاد ولالجام العوام عن علم الكلام ، اولئك الذين يلزمهم التقديس والتصديق والاعتراف بالعجز والتسليم

---

* يذكر ابن عساكر فى كتابه تبيين كذب المفترى .. وهو كتاب خاص بطبقات الاشاعره يذكر من رجال الطبقة الثانية من الاشاعره ابا على الدقاق (ت ٤٠٥) وهو من كبار الصوفيه كما يذكر مؤرخ التصوف الشهير ابا نعيم الاصفهانى (ت ٤٣٠) صاحب كتاب حلية الاولياء ، وفى الطبقة الرابعة يذكر ابا القاسم القشيرى صاحب الرسالة فى التصوف (ت ٤٦٩) .

لاهل المعرفة غير علماء الأشاعرة الذين قدموا آراءهم على انها معتقدات لا يصح الخوض فيها أو الشك فى صدقها تستوى فى ذلك كما اشرنا آراؤهم فى جليل الكلام أو دقيقه ، وفى جليل الكلام يستوى فى ذلك رأيهم فى الذات والصفات مع رايهم فيما نسبوه الى النبى من معجزات تفوق معجزات سائر النبيين ، كمايستوى رايهم فى الكسب الذى هو اقرب الى الجبر مع رايهم فى عذاب القبر والحوض والصراط والميزان — على نحو حسى — فضلاً عن كرامات الاولياء ، وقد التزم جمهور اهل السنة من المسلمين بما الزمهم به متكلمو الاشاعرة من معتقدات ، فكان كما لطلب الغزالى منهم التقديس والتصديق والاعتراف بالعجز والسكوت والتسليم لاهل المعرفة (١) .

فاذا اضيف الى ذلك ان المذاهب الفقهية الاربعة كانت قد اكتملت منذ القرن الثالث واقفل باب الاجتهاد المطلق فلم يصبح من بعد الا فى حدود كل مذهب ، ولم يصبح لرجال الفقه الا مجال محدود فى الاجتهاد * يقتصر فيه المفتى على معرفة بالسوابق لا يتجاوز ذلك فى كثير ، ادركنا ان فى القرن الرابع الهجرى — ابان ظهور مذهب الأشاعرة ، كانت الحضارة الاسلامية قد تجاوزت التمام والاكتمال الى الضعف والنقصان (٢) ، مضى عصر الاصالة الى التقليد ، حقيقة لقد ادان الاشاعرة التقليد ، ولكن ذلك كان منهم قولا نظريا مترسبا من المعتزلة ولكنهم فى الواقع قد مكنوا له بشتى الاساليب .

ومن الخطأ الظن ان ذلك عود الى عصر الايمان زمن الرسول ، اذ شتان بين ايمان قائم على اطمئنان القلوب وبين ايمان قائم على الحجر على العقول .

وحين تجد اعتقادا بسر الاعداد ، اذ يصنف البغدادى على سبيل المثال كتابه « اصول الدين » فيقسمه الى خمسة عشر اصلا ، كل اصل من خمسة عشر فصلا ويتم ذلك عن عمد لان الله فى اعتقاده قد شرف العدد خمسة على سائر الاعداد !! فانك لا تستطيع ان كنت قد قرات لكتب المتكلمين قبله الا ان تأسف اذ تلمس بنفسك عرضا من أعراض الضعف قد بدأ يدب فى حضارةالاسلام وفكر المتكلمين ** ، اذ الايمان بأسرار الاعداد ليس الا من حشو الاعتقاد .

---

(١) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٨٢ والجلم العوام عن علم الكلام ص ٢٣٠–٢٤٠ من مجموعة القصور وعوالى من وسائل الامام الغزالى .

* فى القرون الثلاثة الاولى لقيام حضارة الاسلام كان هناك تسع عشر مذهبا فقهيا وهو أمر قاطع الدلالة كما يقول هورتن على مرونة التفكير الاسلامى ، بينما كان رجال الكنيسة آنذاك يحجرون على العقول ويفرضون رأيا موحدا يعدون المخالف له زندقة وهرطقة .

(٢) جروينباوم : حضارة الاسلام ص ١٩٥ وانظر ايضا احمد أمين : ظهر الاسلام .

** يمكن المقارنة كذلك بين كتاب طبقات المعتزلة وطبقات الاشاعرة (تبيين كذب المفترى) حيث يجد القارىء هالة من الغيبيات ج ٢ ص ٥٣ من اجل تمجيد معظم رجال الاشاعره فى الكتاب الاخير .. ناهيك عن الحديث عن الرؤى والاحلام فى تحول أبى الحسن الاشعرى مما لا اثر له فى طبقات المعتزله عن رجالهم .

واتجه الرازى بعلم الكلام وجهة أخرى بعد أن انتشرت علوم الفلسفة ، اذ اقتبس من كلام الفلسفة فى الطبيعيات والالهيات ، وامتزجت موضوعات الكلام بموضوعات الفلسفة حتى التبس على المتأخرين على حد تعبير ابن خلدون شأن الموضوع فى العلمين فحسبوه فيهما واحدا من اشتباه المسائل فيهما ، وقد بلغ الايجى بالمذهب الاشعرى ذروة الصياغة الجدلية المتسلحة بالفلسفة ، ثم دخل المذهب بعد ذلك دور الجمود .

ومن ناحية اخرى ظهر ابن تيمية فى القرن السابع الهجرى ليدعم مذهب السلف ازاء تحالف الاشعرية والصوفية ، وقد اضطر فى سبيل ذلك أن يكون متكلما وبذلك انتهى نهى الحنابلة عن الخوض فى علم الكلام ، اذ أن معظم مؤلفات الامام ابن تيمية تدور فى مسائل الكلام ، بل أصبح أهل السلف أطول باعا واشد مراسا فى الكلام من الاشاعرة الذين دخلوا دور التقليد والجمود تحت اسم التسليم لأهل المعرفة .

نوجز أدوار علم الكلام على النحو الآتى :

١ — عصر الايمان وعدم الخوض فى موضوعات الكلام وهو عصر الصحابة والتابعين .

٢ — عصر نشأة العلم لعوامل خارجية وداخلية وتحديد موضوعاته وهو عصر المعتزلة فى القرنين الثانى والثالث ، ولم يكن معترفا به من علماء الدين .

٣ — عصر الاعتراف بعلم الكلام بل استحسان الخوض فيه منذ نشأة الاشعرية فى القرن الرابع الهجرى .

٤ — آراء الاشاعرة فى علم الكلام تصبح معتقدات الخلف من اهل السنة ابتداء من القرن الخامس (البغدادى — الغزالى) وقد مكن لذلك تضييق لجانب الجدل فى الكلام وتثبيت لجانب الاعتقاد فى أصول الدين .

٥ — امتزاج موضوعات الكلام بالفلسفة فى القرنين السادس والسابع (الرازى — الايجى) ، ومن ناحية أخرى احياء ابن تيمية لجانب الجدل فى الكلام وابرازه عقائد السلف ومعارضته دعوى الاشعرية أنها مذهب أهل السنة بما أكد الانفصال بين آراء السلف وآراء الخلف .

٦ — دخول المذهب الاشعرى بخاصة وعلم الكلام بعامة — بل الحضارة الاسلامية كلها دور الجمود والتقليد .

— ٢ —

من هم أسلاف الاشاعرة ؟

١ — هل هم ائمة الفقه ؟

يؤكد الاشاعرة من متقدمين ومتأخرين ان مذهبهم ليس مستحدثا من مؤسسه ابى الحسن الاشعرى ، وانما كان فى ذلك تابعا لمن قبله من الصحابة والتابعين وائمة الفقه ورجال الحديث ، حقيقة لقد حاولت كل فرقة ان تصل مذهبها بالمتقدمين من صحابة الرسول ، ولكن الاشاعرة كانوا فى ذلك اشدهم اصرارا كى يطمئن الناس انهم بحق اهل السنة ، وان غيرهم عن الجماعة منشقون ، فهل نستطيع أن نتلمس عقائد الاشعرية لدى السابقين ؟ واذا كان الناس لأئمة الفقه تابعين فى العبادات والمعاملات فهل كانوا لهم كذلك فى مسائل الكلام ؟ وهل كانت للائمة الاربعة آراء مشهورة فى الكلام حتى يتبعهم الناس فيها وحتى يكون الاشاعرة امتدادا لهم ؟ .

ومع انه من الثابت ان الكلام لم يكن شغل الأئمة الأربعة فقد شغلوا عنه بمسائل الفقه ، الا ان ذلك لا يمنع ان نتلمس فى ايجاز آراءهم الكلامية لنتحرى « دعوى » الأشعرية ان ليس لهم فى كل ما ذهبوا اليه راى مستحدث ، وان مذهبهم هو مذهب اهل السنة القديم قدم صاحب السنة عليه الصلاة والسلام .

ومع ان الامام ابا حنيفة (ت ١٥٠ هـ) قد اعرض عن علم الكلام لأن غاية ما يقال فى المتكلم ان بلغ فى الكلام مبلغا انه صاحب هوى ، ولأن احدا من أصحاب الرسول عليه السلام لم يخض فى مسائله ، فقد نسبت الى الامام ابى حنفة آراء كلامية ، وان كان بعضها موضع شك لأنها مذكورة فى كتب يشك الباحثون فى صحة نسبتها الى ابى حنيفة وهى : الفقه الاكبر * — العالم والمتعلم — رسالة الى عثمان بن مسلم البتى عالم البصرة (ت ١٤٣ هـ) — كتاب الرد على القدرية وربما كان هو نفس كتاب الفقه الاكبر كما ذكر البغدادى فى أصول الدين .

أ — رايه فى الايمان وفى فاعل الكبيرة : نسب الى ابى حنيفة القول بالارجاء ، والواقع ان رايه فى الايمان وفى فاعل الكبيرة قد جاء معارضة منه لراى الخوارج الذين يكفرون فاعل الكبيرة ويرون ان الايمان عقد وقول وعمل ، فذهب

---

* رسالة صغيرة رواية عماد بن ابى حنيفة شرحها على القارىء ، وهناك رواية اخرى لابى مطيع البلخى (ت ١٩٩ هـ) ، معروفة بالفقه الابسط شرحها ابو الليث السمرقندى (ت ٣٧٣ هـ) ثم شرح منسوب الى ابى منصور الماتريدى ، وقد نفى المعتزلة نسبة هذه الرسالة اليه ، هذا الى انها تحوى مسائل لم تكن معروفة فى عصره كالحديث عن كرامات الاولياء .

الى أن ارتكاب الكبائر لا يسلب الايمان اذ هو تصديق بالقلب واعلان باللسان ، اما العمل فليس جزءا عنده من الايمان ، فهو لا يكفر مسلما بذنب وان كان كبيرة ولا يزيل عنه اسم الايمان ، على ان ذلك لا يعنى أنه لا تضر مع الايمان معصية ضررا يؤدى الى التهاون فى الطاعات والاستخفاف بالمعاصى ، ولكنه فى مشيئة الله يوم القيامة ان شاء عفا عنه وان شاء عذبه (١) .

٢ — رايه فى القدر : الناظر فى القدر كالناظر فى شعاع الشمس كلما ازداد نظرا ازداد حيرة ، ذلك راى ابى حنفة لمن سأله عن القدر ، ولكن الحاح السائل يجعله يدلى برايه ، فيؤكد ما كان عليه التابعون من توسط لا ميل فيه اذ لا جبر ولا تفويض ، فالله تعالى لم يكلف عباده بما لا يطيقون ، ولا اراد منهم ما لايعملون ، ولا عاقبهم بما لم يعملوا ، ولا رضى لهم بالخوض فيما ليس لهم به علم (٢) .

٣ — رايه فى خلق القرآن : نسب اليه بعض الأحناف من المعتزلة القول بخلق القرآن ، وقد اكد ذلك ان اسماعيل بن حماد بن ابى حنيفة قد نسب هذا القول اليه ، اذ قال : القرآن مخلوق وهو رايى وراى آبائى ، ولكن بشر بن الوليد رده قائلا : اما رايك فنعم ، واما راى ابائك فلا ، والثابت انه لم يزد عن القول ان القرآن كلام الله تعالى فى المصاحف مكتوب وعلى الألسن مقروء وعلى النبى منزل ولفظنا بالقرآن وكتابتنا له مخلوقة والقرآن غير مخلوق (٣) .

هكذا لا نجد لامام العراق آراء تفصيلية فى مسائل الكلام على النحو الذى عرضها الأشاعرة ، ذلك أنه من المتعذر أن نحمل النصف الاول من القرن الثانى آراء لم تعرف الا فى القرن الرابع ، حقيقة هناك مشكلات اثيرت منذ زمن مبكر كالقضاء والقدر والاسماء والاحكام ولكن اغلب الظن أن ابا حنيفة لم يكن سلفا ولا رائدا للاشاعرة فيها ، وانما أولى به اتباعه الأحناف من الماتريدية والطحاوية ولا نقول المعتزلة .

ولقد كان الامام مالك (ت ١٧٩ هـ) محدثا وفقيها ليس غير ، فما كان يرى علما ان لم يكن تحته عمل ، ولم تكن بالمدينة ملل ونحل ولا فرق ومذاهب حتى تكون مركزا من مراكز الكلام كما كانت حال مدن العراق ، وموقفه من الكلام هو الموقف الذى عرف عنه حين سئل عن الاستواء فسكت مليا حتى علاه عرق شديد

---

(١) الفقه الاكبر طبعة حيدر أباد الدكن ص ٩ وراجع : محمد أبو زهرة : أبو حنيفة ص ١٦٨ — ١٧٦

(٢) المرجع السابق ص ١٧٨

(٣) الفقه الاكبر ص ٩

ثم قال : الاســـتواء معلوم والكيف مجهول والسؤال عن هذا بدعة والايمـــان بالاستواء واجب (١)

ومع ذلك فقد تكلم مالك بن انس فى بعض المسائل على طريقة الســـلف لا على طريقة المتكلمين ، من ذلك :

١ — رايه فى الايمان : الايمان عقد وقول وعمل ، اذ الطـــاعات جزء من الايمان * . والايمان عنده يزيد وتوقف القول فى نقصانه لانه لم يرد ذكر ذلك فى الكتاب الكريم (٢) .

على انه لم يتجاوز الحكم على مرتكب الكبيرة بانه ليس فاسق ، ولم يؤثر عنه الحديث فى القدر او فى خلق القرآن .

٢ — رؤية الله : كان يرى جواز رؤية الله فى الاخرة استنادا الى نفس الايات التى يذكرها الاشـــــاعرة من بعد ** والى انه لو كانت الرؤية مستحيلة لما سألها نبى .

ومع أن هذه آراء اعتنقها الأشـــاعرة من بعد الا أن الامام مالك بعزوفه عن المسائل الـــكلامية لا يعد سلفا للمتكلمين او لأية فرقة من فرق المسلمين فى اصول الدين .

ولقد كان الامام محمد بن ادريس الشافعي (ت ٢٠٤ هـ) بدوره عازفا عن علم الكلام ، اذ هو علم اصـــاب المرء فيه لم يؤجر وان اخطأ فيـــه كفر (٣) ، ومع ذلك فمثله كمثل ســـائر ائمـــة الفقه ، قد حمل المتـــأخرون من الاشاعرة — واغلبهم شافعية — آراء فى علم الـــكلام تتسق مع معتقدات المذهب الأشعرى ليصلوا مذهبهم به ، لقد انطقوه نظرية الكسب الأشعرية مع انها من اخص آراء الاشاعرة تدعيما لنظرية لم تلق قبولا فى دوائر اهل الســنة من امثال الماتريدية والطحاوية فضلا عن اهل السلف ، حقيقة ربما ذهب الى القول بجواز رؤية الله فى الآخرة مثبتا الآيات والاحاديث التى يذكرها عادة مثبتو الرؤية ، ولكن هؤلاء

---

(١) قاضى عياض : ترتيب المدارك ص ١٨٨

* خشى المسلمون بعد تحويل القبلة الى البيت الحرام أن تضيع صلاتهم الماضية الى بيت المقدس فنزلت الاية : « وما كان الله ليضيع ايمانكم » (البقرة : ١٤٣) فسميت الصلاة ايمانا وهى من الاعمال ومن ثم فالاعمال جزء من الايمان .

(٢) محمد ابو زهره : مالك ص ١٨٢ نشر دار الفكر العربى .

** « وجوه يومئذ ناضره الى ربها ناظره » ، « الهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون » « رب ارنى انظر اليك » .

(٣) جولدتسيهر : العقيدة والشريعة ترجمة محمد يوسف موسى واخرون ص ١١٤

ـ ومنهم الشافعي ـ كانوا ائمة فقه ولم يتعرضوا لمسائل الكلام الا على سبيل المعارضة لفرق متطرفة ، عارض ابو حنيفة الخوارج * ، فاقترب من الارجاء وعارض الشافعي المرجئة ** فذهب الى أن الايمان تصديق وعمل وأنه يزيد وينقص .

ولقد كان لأئمة الفقه آراء كلامية اذا كانت مسائلها منبثقة عن اصول فقهية، من ذلك رأى الشافعي فى الذات والصفات الذى يمكن أن يستخلص من فتواه فى الحلف ونكث الايمان ، فمن حلف بعلم الله او بقدرة الله أو بحق الله ان اراد بالعلم معلومة وبالقدرة مقدوره وبحق الله ما وجب على الله فهذا لا يوجب الكفارة لأن هذا حلف بغير الله ، وان اراد به الحلف بصفات الله فهذا يوجب الكفارة ، وهذا يعنى أن صفات الله ليست شيئا آخر غير الله . وهذا راى قريب من راى المعتزلة ، وان استخلص الاشاعرة من فتواه رايهم فى الصفات : انها ليست هى الذات ولا هى غير الذات (١) ، مع أن الفتوى لا تحتمل ذلك ، وهذا يعنى ماسبق ان قررنا : انهم حملوه من الاراء ما لم يصرح بها ، وحملوه من التصانيف والمؤلفات ما يشك فى صحة نسبتها اليه لانها تحمل آراء بل ومصطلحات عصر متأخر (***)

ولقد كان الامام احمد بن حنبل (ت ٢٤١ هـ) اشد الفقهاء كراهة للكلام ، ومع ذلك فقد اكره اكراها على الخوض فيه ، اذ عاصر ذروة الاعتزال فى القرن الثالث الهجرى ، وآراؤه ـ على غير اسلافه ـ لا يتطرق الشك فى صحة نسبتها اليه ، ومع ذلك فلم يكن سلفا للاشاعرة بأى حال ، لقد خصه ابوالحسن الاشعرى بالذكر ليؤكد اتصال آرائه به ، ولكن الرد جاء من حنابلة عصره الذين لم يقنعهم مديحه لامامهم ، كان الامام احمد بن حنبل سلفا لمذهب اهل السلف لا للاشاعرة ، كان يقول بقدم القرآن فى غير تفرقة بين الكلام النفسى والكلام اللفظى ، وكان يرى أن الله فى السماء دون الأرض اذ تنزه سبحانه أن يكون فى اماكن كاجساد البشر او اجواف البهائم أو الاماكن القذرة ، وليس كل الأشاعرة على هذا الراي : أن الله فى السماء دون الأرض ، وكان الامام احمد مثبتا للصفات

---

* مرت به وفى حضرته بعض الخوارج جنازتين احدهما لميت مات مخمورا والثانى لامرأة زانية منتحره فسألوه عنهما فرد أبو حنيفه متسائلا : أعلى دين اليهود كانا ؟ قالا : لا . قال : فعلى دين النصارى ؟ قالا : لا فسألهما على اى دين كانا يدينان ؟ فردوا : على دين يشهد أهله بلا اله الا الله محمد رسول الله . فسألهم أيؤمنون بهذا الدين نصف ايمان أو ربعه أو خمسه ؟ قالوا : الايمان لا يتجزأ ولا يتبعض . قال : الايمان اذن تصديق والعمل لا ينفى تصديقهم بالاسلام .

* له مناظرات مع بشر المريسى من المرجئة .

(١) المرازى : مناقب الشافعى ص ٤٠

*** نسبوا اليه كتاب الفقه الاكبر وكتابا آخر فى علم الكلام اسمه الرد على أهل الاهواء .

ولكنه لم يكن من « البلاكفة (١) » ، وخلاصة القول انه كان سلفا للسلف من أهل السنة ولكنه لم يكن سلفا للاشاعرة باى حال .

نخلص من ذلك كله الى ما يأتى :

وأبكاهم .

● أن ائمة الفقه كان لهم فى مسائل الفقه شغل عن الكلام ، وان آراءهم صحيحة النسبة اليهم هى ما انبثقت عن أصول فقهية كمسألة الذات والصفات التى انبثقت عن الفتوى فى الحلف بصفات الله هل تجب عليه الكفارة ان حنث أم لا ؟ .

● ان آراءهم الكلامية الاخرى قد جاءت على سبيل المعارضة لفرق ومذاهب متطرفة : معارضة للخوارج جاء راى ابى حنيفة قريبا من الارجاء ، ومعارضة للمرجئة ولبشر المريسى جاء رأى الشافعى فى الايمان موافقا لراى الخوارج والمعتزلة .

وسخطا على المجسمة جاء راى ابى حنيفة فى التنزيه ، ونقمة على الجهمية جاء راى ابن حنبل فى اثبات الصفات ، فمن جهة لم يكن لائمة الفقه راى فى مسائل الكلام موحد حتى يعدهم الاشاعرة لهم اسلافا ، ومن جهة اخرى لا تشكل مثل هذه المواقف نسقا فى الكلام متكاملا ، وان تكليفهم بذلك انما هو تكليف بما لا يطاق لانهم كانوا فقهاء لا متكلمين .

● أن من حملهم آراء كلامية يكونون بهاللاشاعرة اسلافا سواء من المتقدمين أم من المعاصرين * انما كانت تحدوهم فكرة مسبقة وهى : ان للاشعرية وجودا قبل الاشعرى بوصفها مذهب اهل السنة المتد من الرسول عليه السلام الى الاشاعرة عبر ائمة الفقه ، وحتى ان تسامحنا فى قبول هذه القضية — وهو ما نتردد فيه — فان ما لا نوافق عليه هو ادانة الفرق المخالفة للاشعرية باعتبارها فرقا ومذاهب منبته منشقة على الجماعة وانها منذ نشأتها ضالة مبتدعة خارجة عن أهل السنة .

---

(١) راجع له كتاب : الرد على الجهميه وعن كتاب عقائد السلف للدكتور على سامى النشار وعمار طالبى نشر منشأة المعارف .

* من المتقدمين كثيرون ممن الفوا ونسبوا مذهبهم الى ائمة الفقه : الاشعرى والبغدادى والرازى . ومن المعاصرين أستاذنا الدكتور على النشار . لقد جعلوا بين ائمة الفقه وحدة فكرية فى الكلام مع انه لم يكن لهم موقف موحد فى الفقه كما هو معلوم . فلماذا استساغوا خلافهم فى الفقه ولم يتصوروا ذلك فى الكلام ؟

٢ — هل هم الصفاتية ؟

يقول الشهرستانى (١) ، أعلم ان جماعة كثيرة من السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية : من العلم والقدرة والحياة والارادة والسمع والبصر والكلام .... وكانوا يثبتون صفات خبرية مثل اليدين والوجه ولا يؤولون ذلك ... ثم يشير الى ان السلف كانوا يثبتون الصفات فسموا صفاتيه فى مقابل المعتزلة الذين كانوا ينفونها * .

ولكنه يعود فيقرر للسلف اتجاهات ثلاثة ازاء الصفات :

١ — فريق لم يتعرض للتأويل وانكر التشبيه مثل مالك بن انس وسفيان الثورى واحمد بن حنبل

٢ — فريق أول الصفات الخبريه على نحو يحتمل اللفظ .

٣ — فريق اسرف فى اثبات الصفات الى حد التشبيه بصفات المحدثات لم يكن السلف اذن — الذين يريد الاشاعرة ، ومنهم الشهرستانى ، ان يصلوا مذهبهم به — على رأى موحد ، ثم يقول الشهرستانى : حتى انتهى الزمان الى « عبد الله بن سعيد الكلابى »** وابى العباس القلانسى** والحارث بن اسد المحاسبى ، وهؤلاء كانوا من جمله السلف إلا انهم باشروا الكلام ... ثم انحاز الاشعرى الى هذه الطائفة ، فأيد مقالتهم بمناهج كلامية وصار ذلك مذهبا لاهل السنة والجماعة وانتقلت سمة الصفاتية الى الاشعرية .

وعبارة الشهرستانى تفيد صراحة ان مذهب الاشعرية انما تلتمس أصوله لدى جماعة من الصفاتية باشروا الكلام وأثبتوا الصفات من امثال الكلابى والقلانسى والمحاسبى (****) وقد ذكرهم كتاب الاشاعرة من أمثال البغدادى والجوينى على انهم من أصحابهم ، والثلاثة سابقون على الاشعرى مؤسس المذهب بينما خاصمهم كتاب المعتزلة ومتكلموهم من أمثال عباد بن سليمان ..

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ١ ص ١٤٥

* الاصح يؤولونها لأن المعتزله لم تنف الصفات .

** أبو محمد عبد الله بن سعيد القطان التميمي الشهير بابن كلاب (ت ٢٤٠ هـ) قيل انه لقب بهذا الاسم لقوله فى المناظرة اذ يجتذب الخصم كما يجذب الكلاب او الخطاف الشىء كانت بينه وبين أبى الهذيل وعباد بن سليمان مناظرات .

*** القلانسى : أبو العباس احمد بن عبد الرحمن بن خالد القلانسى (ت ٢٥٥ هـ) بلغت تصانيفه كما يروى البغدادى اكثر من مائة وخمسين . وافق ابن كلاب فى اثبات الصفات وفى معظم آرائه وان خالفه فى الايمان اذ يجعله الطاعة يزيد وينقص .

**** المحاسبى : الحارث بن أسد المحاسبى (ت ٢٤٣ هـ) شهرته كصوفى أعظم منه كمتكلم.

يهمنا اذن ان نتعــرف على آراء هؤلاء الثلاثة لنستخلص مدى صـــلة الاشاعرة بهم .

١ ــ ذات الله وصفاته : لم يزل الله عالما قادر حيا سميعا بصيرا متكلما مريدا ، ومعنى أنه عالم ان له علما اذ يقول تعالى « أنزله بعلمه » (النساء : ١٦٦) ومعنى أنه قادر ان له قدرة ، وكذلك القول فى سائر الاسماء والصفات ، وأسماء الله وصفاته لا هى الله ولا هى غير الله ، وانما قائمة بذاته ، ولا يعنى قدم الصفات استقلالها عن الذات حتى لا يتعدد القـدماء ، ولذا يقـال : الله بصفاته قديم .

٢ ــ كلام الله : ومع قول ابن كلاب بأزلية كـلام الله الا ان الـكلام عنده لا يتصف بالامر والنهى والخبر فى الازل ، وانما يتصف بذلك عند وجود المخاطبين واستجماعهم شرائط المأمورين المنهيين ، فاذا ابدع الله العباد وافهمهم كلامه فى صورة أمر أو بموجب نهى أو بمقتضى خبر اتصف الكلام بهذه الأحكام ، أما الكلام بمقتضى العموم لا التخصيص فهو ما يوصف بأنه قديم .

ولكن ما القديم اذن فى كلام الله ؟ انه الكلام النفسى القديم المتصل بعلم الله ، والذى ليس بحروف ولا أصوات ، ولا ينقسم ولا يتجزأ ولا يتبعض ولا يتغاير ، انه معنى واحد قائم بالله ، فالذكر قديم والمـذكور محدث ، والمتلو قديم والتلاوة محدثة ، ولم يزل الله متكلما قبل تسمية كلامه أمرا أو نهيا أو خبرا أو استخبارا .

وقد قصد ابن كلاب بتفرقته بين الكلام النفسى الازلى وبين الكلام من حيث كونه امرا أو نهيا او خبرا انه لما كانت هذه الأخيرة حادثة لتعلقها بمخلوقين محدثين فانه لا يصح أن تكون قائمة بذات الله حتى لا يكون سبحانه محلا للحوادث .

ولم يوافقه معظم الاشاعرة على رايه فى الكلام من حيث هو أمر أو نهى او خبر ، اذ يرى ابو الحسن الاشعرى جواز أن يتوجه الخطاب الى معدوم ، ومع ذلك فقد نقلوا عنه تلك التفرقة فى الكلام بين ما هو نفسى وما هو لفظى .

٣ ــ رؤية الله : يؤمن ابن كلاب بجواز رؤية الله ، ويقدم على ذلك ادلة عقلية ، اذ كل قائم بذاته جائز رؤيته ، وانه ما دام الله كذلك فرؤيتنا له يوم جائزة (١) ، وهذا نفس الدليل العقلى الذى سيقدمه الاشعرى .

=

كما أن مؤلفاته فى التصوف واهمها كتاب الرعاية لحقوق الله عز وجل تعد من أروع ما كتب فى التصوف الاسلامى اما كتبه الكلامية فاهمها كتاب : فهم القرآن ــ رسالة فى العقل ، انتقد منهج المتكلمين بوصفه صوفيا كما انتقد المعتزلة ويقال انه رفض أن يرث اباه لانه كان معتزليا .

(١) ابن تيميه ، منهاج السنة جـ ١ ص ٢٢٥ .

٤ — الايمان : مفهوم الايمان لدى ابن كلاب هو الاقرار باللسان والمعرفة. أي اعتقاد القلب المتضمن لمعرفة الله ثم اقرار تصديقا ، وليس العمل عنده من جملة الايمان ، اذ الايمان فى القلب وعلى اللسان دون سائر الأعضاء .

ويشير السبكى (١) الى ان كثيرا من الاشاعرة قد وافقوا ابن كلاب على مفهوم الايمان ، ولكن لما كان العمل جزءا من الايمان لدى معظم فرق المسلمين كالمعتزلة والخوارج وأصحاب الحديث فضلا عن الامام الشافعى ، فقد اضطروا الى تعديل رايهم ، فجعلوا ما وقر فى القلب هو الأصل وتصديق اللسان اقرار والعمل بالجوارح دليل ، فأكدوا جانب القلب متابعة لابن كلاب ولم يغفلوا العمل على الجوارح متابعة لرجال الحديث والامام الشافعى .

هكذا تشكل من « الصفاتية » مذهبا كلاميا مناهضا للمعتزلة وسلفا للاشعرية ، وقد اراد الاشاعرة بعد أن اعترفوا بفضلهم وصحبتهم أن يجعلوا منهم — اعنى من الصفاتية — حلقة وسطى بين ائمة الفقه ومذهب الأشعرية ، وانهم المدافعون كلاميا عن مذهب اهل السنة والجماعة — أو بالأحرى مذهب الفقهاء والمحدثين ، ولكن الحنابلة على ذلك يعترضون ، ومن ثم كان خلاف الامام أحمد بن حنبل مع ابن كلاب ، وخلاف البر بهارى — شيخ حنابلة بغداد — مع الاشعرى ، وخلاف مذهب السلف بعامة مع الاشعرية ، وحجة الحنابلة فى ذلك تتصل بموقفهم المعارض من الخوض فى المسائل الكلامية ، والصفاتية أو بالأحرى — الكلابية — قد جاوزوا المعتزلة فى ضرورة الكلام ، كان الناس فى رأى الحنابلة قبل نشأة الصفاتية فريقين : فريق مع اهل السنة والجماعة وفريق مع المعتزلة حتى ظهر ابن كلاب والقلانسى والاشعرى وتظاهروا بالرد على المعتزلة فترددوا الى ما تردى اليه المعتزلة(٢)، لقد ناقشهم المعتزلة على سبيل المثال فى مشكلة كلام الله ، وان للكلام حروفا واصوات يدخلها التعاقب او التأليف او يعقب بعضها بعضا ، والكلام مؤلف من حروف مكون من أجزاء ، وما كان كذلك لا يجوز ان يكون من صفات الله لأن الذات الالهية لا توصف بالاجتماع والافتراق والكل والبعض والحركة والسكون ، فاضطرت الكلابية الى القول ان ذلك ليس هو المقصود من حقيقة الكلام ، وانما لا يسمى الكلام — من حيث هو حروف واصوات

---

(١) ابن تيميه منهاج السنة النبوية ج ١ ص ٢١٧ .

(٢) السبكى : طبقات الشافعية ج ١ ص ٤٥ وما بعدها .

ــ كلاما الا على سبيل المجاز.وأن حقيقة للكلام معنى قائم بذات المتكلم . لقد اضطرهم المعتزلة الى اعتبار أن اثبات الحروف والاصوات فى كلام الله تجسيم . وأن اثبات اللغة فيه تشبيه ومن ثم اضطروا الى القول أن كلام الله واحد لا يتجزأ ليس بحروف ولا بأصوات ولا بلغة وان الله سبحانه متكلم من الأزل الى الأبد بكلام واحد لا لفظ فيه ولا صوت . هكذا جارى الصفاتية المعتزلة فى نفى الكلام اللفظى عن الله بدعوى أن ذلك تشبيه وتجسيم . وأنهم وان كانوا مثبتة صفات الا انه على حد وصف ابن تيمية لهم نفاة أفعال (١) .

لم تدعم الصفاتية اذن مذهب السلف أو اهل السنة بحجج كلامية . اذ لم يعترف لهم الفقهاء ورجال الحديث والحنابلة بذلك . ومن ثم فان دعوى الأشعرية انهم واسلافهم من الصفاتية أو الكلابية ممثلون لمذهب اهل السنة هى دعوى عريضة لسببين :

الأول : انه لم يتبلور لأئمة الفقه ورجال الحديث مذهب متكامل فى مسائل الكلام وبخاصة فى التفصيلات .

الثانى : ان الحنابلة لا يعترفون للصفاتية ولا للاشعرية بحق تعبير الأخيرين عن موقفهم الكلامى . لقد أخذوا عليهم خوضهم فى مسائل الكلام كما عارضوهم فى كثير مما انفردوا به .

وخلاصة القول ان الصفاتية هم أسلاف الأشاعرة ، ولكن ليس للاشعرية حق الادعاء انها تعبر عن فرقة أهل السنة والجماعة ، وانما تجاذب هذه الفرقة فريقان :

١ ــ مذهب السلف من اهل السنة منذ الامام احمد بن حنبل الى أن بلغ به ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ) ذروة التبلور والتماسك .

٢ ــ مذهب الخلف من اهل السنة وتشارك الصفاتية والأشعرية فيه مذاهب اخرى اهمها الماتريدية :

ونؤكد ما سبق أن نسبة هذين الفريقين الى اهل السنة والجماعة لا يعنى بحال ما اعتبار المذاهب الاخرى من اهل الزيغ والبدع أو انها من الفرق الضالة، وانما اجتمعوا جميعا على اصول الاسلام من ايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ولا حرج عليهم فيما اختلفوا فيه بعد ذلك من تفصيلات مسائل الكلام

(١) ابن تيميه : موافقة صريح المعقول بصحيح المنقول جـ ٢ ص ٢٢ وراجع أيضا الدكتور النشار نشأة الفكر الفلسفى جـ ١ ص ٢٢٢ ـ ٢٣١ .

— ٤ —

عوامل انتشار مذهب الاشاعرة

أ — بين الاشعرية ومذاهب الفقه :

كان الشافعية أول الفقهاء تقبلا للآراء الكلامية بصيغتها الأشعرية ، لأن مؤسس المذهب كان شافعيا ، وقد حرص على أن يؤكد كما اسلفنا انه تابع فى الكلام لامامه فى الفقه ، كذلك كان معظم الأشاعرة شافعية ، وبين المذهبين اتساق فى المواقف ، اذ توسط الامام الشافعى بين أهل الحديث وعلى رأسهم الامام مالك وبين اهل الراى وعلى راسهم الامام ابو حنيفة ، كما حاول الأشعرى أن يكون وسطا بين الحنابلة والمعتزلة او بين أهل النقل واهل العقل ، وانتشر المذهب بين المالكية منذ الباقلانى (ت ٤٠٣ هـ) فى المشرق وابن تومرت (ت٥٣٤) الذى أحل الأشعرية محل الظاهرية فى المغرب الاسلامى ، واصبحت (الأشعرية المالكية) مذهبا شبه رسمى فى المغرب الاسلامى ، منذ قيام دولة الموحدين على يد تلميذ ابن تومرت ومؤسس الدولة عبد المؤمن بن على ، وكان يمكن أن ينضوى بعض الحنابلةتحتلواء الاشعرية مع ابن الجوزى ، ولكن يبدو ان ارتباطالاشعرية بالصوفية كان حائلا دون ذلك الارتباط الذى كان من أهم عوامل انتشار المذهب من جهة وتمكين جانب الاعتقاد وضعف جانب الراى من جهة اخرى لقيام التصوف على التسليم وكراهيته للرأى وذلك بين جمهور الأشعرية المتصوفة ، من كبار الصوفية الذين اصبحوا من رجال الاشاعرة ابو على الدقاق (ت ٤٠٥ هـ) وابو نعيم الاصفهانى (٤٣٠ هـ) وابو القاسم القشيرى (ت ٤٦٥ هـ) وغير هؤلاء كثيرون يذكرهم البغدادى فى كتابة (اصول الدين) كلهم تابع وشايع مذهب الاشاعرة ومكن له بين جماهير أهل السنة من المسلمين .

اما الاحناف فقد كان المعتزلة يتعبدون على مذهبهم وحينما افل نجمالمعتزلة تعبد الماتريدية وهو مذهب منافس للاشعرية على مذهب أبى حنيفة ، كان من المتعذر ان يكتسب الاشعرية فقهاء الاحناف لانه مذهب الراى والاشعرية الى النقل اقرب ، ولخصومة الاشعرية للمعتزلة وقد كان كثير منهم من كبار رجال المذهب الحنفى .

وهكذا اصبحت للاشعرية السيادة على معتنقى مذهبين من اكثر مذاهب الفقه انتشارا : الشافعية والمالكية .

على ان ذلك وحده ليس كافيا لتفسير انتشار مذهب الأشاعرة .

ب ــ الاشعرية والاتجاه الوسط بين النقل والعقل :

لتطور الأفكار مسار تحكمه قوانين ، فلا يحدث تلقائية او ينشأ عفوا او يظهر عبثا ، وانما المصادفة قول نستر به جهلنا بالعلية كما يقال .

وأول ما تنبت الفكرة ــ التى يمثلها مذهب أو فرقة ــ انما تتبنى خصائص القيمة ، وأول خصائص القيم الاستقطاب بمعنى وجود تقابل متوتر بين قطبين ، ففى المنطق التقابل بين : (حق ــ باطل) (صدق ــ كذب) (صحة ــ خطأ)، وفى الاخلاق : (خير ــ شر) (سعادة ــ بؤس) (لذة ــ ألم) ، وفى الجمال : (جمال ــ قبح) وفى الدين : (ايمان ــ كفر) (طاعة ــ معصية) (حلال ــ حرام) وفى القانون (مشروع ــ مخالف للقانون) .

اقول تتبنى الفكرة التى يمثلها مذهب او فرقة فى دور النشأة اذا لم تكن وليدة مصادفة كما اسلفنا ــ موقف القطب الموجب ، فى ضوء ذلك يفهم شيوع هذا الحديث النبوى بين أوساط المتكلمين دون غيرهم ــ ستفترق أمتى ... كلها هلكى ... ما عدا واحدة ناجية ، فذلك يعنى أن ما من مذهب الا وقد تبنى صفة القيمة : انه حق وما عداه باطل ، انه الفرقة الناجية وما عداه من الفرق هلكى ، ادعت كل فرقة إنها تمثل قيمة ايجابية بالنسبة للاسلام بينما الفرق الاخرى تمثل اتجاهات معارضة لهذه القيمة* .

فى ضوء ذلك يفهم التوتر العنيف الذى صاحب نشأة الفرق الكلامية والذى بلغ ذروته فى القرن الثالث الهجرى ، فكان بحق عصر الاستقطاب بين مذاهب المسلمين وفرقهم : بين الفقهاء والصوفية ، بين الصوفية والحنابلة ، بين الحنابلة والمعتزلة ، بين المعتزلة والمشبهة وبخاصة مشبهة الشيعة ، بين الشيعة واهل السنة ، بين اهل السنة والخوارج ، بين الخوارج والمرجئة .

بلغ ذلك الاستقطاب ذروة الجدة على سبيل المثال بين المعتزلة والحنابلة زمن المحنة (من المأمون الى الواثق) ، تلك المحنة التى اورثت تيارا مضادا للمعتزلة منذ خلافة المتوكل ** ، بلغ ذروته زمن الخليفة القادر عام ٤٠٨ أو نهى

(*) اقول وذلك حادث فى نشأة وتطور الايديولوجيات والمذاهب السياسية جميعا اذ النشأة تقضى اثبات الذات ازاء سائر الذوات .

(**) اظهر الميل الى السنة واكرم الامام احمد بن حنبل واعتذر له وكتب بنصرة السنة الى الولاة والعلماء فى الامصار منذ عام ٢٣٤ هـ بينما شابهت معاملته معاملة اسلافه لفقهاء السنة فاضطهد المعتزلة وسجن احمد بن ابى دؤاد وزير المأمون وسبب المحنة واستصفيت املاكه (باتون : احمد بن حنبل والمحنة ص ٤١) وانظر ايضا السيوطى : تاريخ الخلفاء ص ١٣٨ .

عن الكلام والمناظرة والتدريس على مذهب الاعـتزال وانذر المخالف بالعقوبة وامتثل السلطان محمود فى غـزنه بأمره فقتل ونفى وحبس المخالفين وأمر بلعن المعتزلة على المنابر (١) .

نموذج آخر للاستقطاب الذى بلغ حدته . ما عرف باسم « محنـة غـلام الخليل » عام ٢٦٢ هـ ، أو بالاحرى محنة الصوفية من الحنابلة ، كان غلام الخليل حنبليا اتهم الصوفية بالزندقة وآثار عليهم العامة ، وسعى عند الخليفة الموفق . فأمر بالقبض على عددكبير من الصوفية بلغوا نيفا وسبعين ، وانتهت المحنة بقتل بعضهم وهرب آخرين ، وكانت ذروة الحدة بين الفقهاء والصوفية بفتنة الحلاج اذ صدرت الفتوى بتكفيره عام ٢٩٧ وقتله عام ٣٠٩ هـ .

واذا كانت هذه المحن والفتن جميعا أمرا يؤسف له فى الصراع بين الأفكار فان حدة الاستقطاب من ناحية أخرى قد أدت الى حدة الفكر وسورته ، ففجرت بذلك الطاقة الكامنة فى كل مذهب فكان ان قدم ذروة أفكاره وانبغ علمائه ومفكريه. ممن لم يعرف لهم نظير لدى علماء ومفكرين القرون اللاحقة ، لقد كان القرن الثالث الهجرى ازهى عصور الاسلام فى التصوف وعلم الكلام ومعظم مظاهر الفـكر الاسلامى * .

على ان هذه المحن قد شكلت منحنى فى تطور الفكر ، اذ مالت الافكار من بعدها الى الاعتدال ، ففى التصوف القى معظم الصـوفية اللوم على الحـلاج لشطحاته ** ومال التصوف من بعده الى فكرة ضرورة التزام الحقيقة بالشريعة باستبعاد للشطحات واستنكار الدعاوى ، ذلك الاعتـدال الـذى بلغ تمامه فى القرن الخامس على يد الغزالى .

اقول ان هذا التحول فى مسار الفكر من الاستقطاب الى الاعتدال انما هو أمر حتمى يقتضيه مسار القيم والافكار تاريخيا ومنطقيا ونفسيا ***

وفى علم الكلام نفر الناس من المعتزلة لا بسبب تحول الدولة عنهم ، وانما لدورهم فى محنة الحنابلة من جهة ولآرائهم العقلانية التى لا تهضمها عقول العامة

---

(١) ابن الجوزى : المنتظم جـ ١ ص ٨٧ .

* لا ينطبق ذلك على الفلسفة لانها نشات متاخرة بعد عصر الترجمة .

** اذ قال الجنيد شيخ طائفة الصوفية للحلاج : لقد أحدثت فى الاسلام ثغرة لن تسدها الا رأسك .

*** تماما كما يميل الانسان الى الاعتدال فى مواقفه وآرائه منذ سن الاربعين بعد حدة الشباب وفورته . وانه فى السياسة التعايش السلمى بين المعسكرين كما انه فى الافكار الحلول الوسطى : بين اليمين واليسار . بين النقل والعقل .

من جهة اخرى فضلا عن ان بعضها يصدم وجدانهم كآرائهم فى الشفاعة والدعاء للميت كما اسلفنا .

وكان من المتوقع ان يسود الحنابلة ، ولكنهم بدورهم من بعد امامهم اثاروا استياء الناس ، اذ كانوا شديدى التطرف على المخالفين سواء من اصحاب المذاهب الفقهية الاخرى ولم يكن كذلك امامهم . او من المذاهب الكلامية أو الصوفية ، وكاد الامر يتعدى لدى عامتهم الحوار الى اثارة الشغب والاخلال بالأمن مما أدى ببعض الخلفاء الى تهديدهم بالنكال بهم ، يقول الاستاذ احمد امين : وقد اتعب الحنابلة الحكومات المتعاقبة أكثر من غيرهم من اهل المذاهب الاخرى لشدة عصبيتهم والميل الى تنفيذ آرائهم بالقوة ، من اراقة الخمور ومحاربة المنكرات والتعدى على خصومهم من اهل المذاهب ، وصبرهم على ما يلقون من محن تقليدا لاستاذهم الاكبر احمد بن حنبل (١) .

وهكذا اقبل القرن الرابع الهجرى والافئدة متعطشة الى فكر جديد تكون أول سماته الاعتدال والقصد وذلك بعد ان لقى الفكر ما لقى من محن وفتن بسبب هذا الاستقطاب ، وهكذا مثل الاشعرى عصره تمام التمثيل ، كان مسار الفكر عند منحنى خطير : من الاستقطاب الى الاعتدال ؛ وقد تبلور فى نفسه هذا المنحنى الخطير بتحوله العنيف من الاعتزال الى مذهب معبر عن الحل الوسط بين العقل والنقل ، ومن غريب المصادفات ان يكون ذلك حوالى عام ٣٠٠ هـ ليكون راس القرن معبرا عن فكر ذى خصائص جديدة .

على انه ليس من المصادفات ان تنشأ مذاهب ثلاثة متعاصرة كلها تنشد الحلول الوسطى والقصد فى الأفكار بين المعتزلة والحنابلة او بين النقل والعقل واعنى بهم الطحاوية نسبة الى ابى جعفر الطحاوى فى مصر (ت ٣٢١ هـ) والاشعرية نسبة الى ابن الحسن الاشعرى(ت ٣٢٣ هـ) فى العراق ، والماتريدية نسبة الى ابى منصور الماتريدى فى (ت ٣٢٣ هـ) فى سمرقند وما وراء النهر .

ونستطيع ان نتلمس مظاهر للتوفيق والحلول الوسطى وقد شكلت اهم معالم القرن الرابع الهجرى وما بعده فى غير علم الكلام ، فتجد ظاهرة جديدة تمثلت فى جماعة اخوان الصفا الذين يعدون من اهم معالم الفكر فى القرن الرابع ومحاولتهم التوفيق بين شتى المذاهب تحت دعوى ان مذهبهم يستغرق المذاهب جميعا .

هكذا نشأت الاشعرية وانتشرت تلبى حاجة فكرية منذ القرن الرابع الهجرى وذلك بعد الفراغ الذى احدثه افول نجم المعتزلة من جهة وعدم ملاءمة فكر الحنابلة ان يكون عقيدة للاغلبية بسبب تطرفهم من جهة أخرى .

---

(١) احمد امين : ظهر الاسلام جـ ص ١٣٦ .

ولا يعنى ذلك اطلاقا ان الصراع بين المذاهب قد انتهى ، وانما يبقى الصراع الفكرى ما دامت المذاهب والفرق ، فكانت تصانيف الجبائيين والقاضى عبد الجبار ضد مخالفى المعتزلة ، وتبع الشيعة اكابر علمائهم على مر العصور كالشيخ المفيد ، وكان للاسماعيلية دعاتهم السريون فضلا عن جماعة اخوان الصفا ، كل ذلك مما كان لابد معه ان اراد الاشاعرة ان يعلنوا للناس انهم تابعون لاهل السنة وقوامون على دين الله ان يدافعوا عن رايهم اشد دفاع وأن ينالوا من خصومهم ما استطاعوا ، وانما كان العصر ميالا الى آراء بعيدة عن التطرف قريبة من القصد والاعتدال .

ولقد استطاع المذهب الأشعرى أن يكون له الغلبة دون سائر المذاهب فضلا نع تلك التى تشاركه فى القصد والاتجاه الوسط لعوامل اخرى اهمها :

١ — نشأة المذهب فى بغداد ، وقد كان ذلك من عوامل تفوقه على كل من الماتريدية فى بلاد ما وراء النهر والطحاوية فى مصر ، لا بوصف بغداد عاصمة العالم الاسلامى سياسيا وانما لانها كانت آنذاك مركز الفكر وحاضرته الى جانب مراكز اخرى فى العراق وفارس ، ولم تكن كذلك مصر مما لم يساعد مذهب الطحاوية على الانتشار ، بل لقد سادت الاشعرية مصر ذاتها منذ الدولة الايوبية فى أعقاب الدولة الفاطمية الشيعية .

٢ — وساعد على انتشار المذهب وسيادته طوال القرون ان قدر له من العلماء والمفكرين الافذاذ ما لم يقدر لاية فرقة كلامية اخرى منذ القرن للرابع الهجرى وعلى راس هؤلاء جميعا الامام ابو حامد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) حجة الاسلام ، وبفضله انتشر مذهب الاشاعرة كعقيدة لاهل السنة من المسلمين .

واستقر المذهب فى المغرب الاسلامى بفضل ابن تومرت مهدى الموحدين كما سبقت الاشارة .

٣ — ولنتساءل كيف قيد لمذهب الاشاعرة دون غيره اعظم علماء الامة ومفكريها ؟ لقد شهدت مراكز الفكر الاسلامى فى بغداد وبلخ ونيسابور وهراة واصفهان والبصرة والموصل ظهور حركة علمية واسعة لم يسبق لها من قبل نظير بفضل « نظام الملك » وزير الحاكم السلجوقى الب ارسلان منذ منتصف القرن الخامس ، اذ اسس هذا الوزير معاهد للعلم واشهرها المدرسة النظامية ببغداد ، كلها تدرس وتخرج علماء على المذهب الاشعرى تدعيما لعقيدة اهل السنة ، وهكذا اصبح للاشاعرة فرصة نشر مذهبهم لا فى المساجد ومجالس الوعظ فحسب وانما فى المدارس ومعاهد العلم الرسمية ، وحينما وشى الوشاة بنظام الملك لدى ملك شاه لاسرافه فى انفاق الاموال على المدارس ، وان هذه الاموال كان يمكن ان تنفق على جيش يرفع رايته على اسوار القسطنطينية ، اذا بنظام الملك فى معرض

الدفاع عن نفسه يقول : انى اقمت جيشا يسمى جيش الله اذا نامت جيوشك ليلا قامت جيوش الله لعى اقدامها صفوفا بين يدى ربها . . . ومدوا الى الله اكفهم بالدعاء لك ولجيوشك ، فأنت وجيوشك فى حصانتهم تعيشون ، ولم يكن نظام الملك مبالغا فيما يقول ، فلا زال اهل السنة يعيشون الى يوم الناس هذا فى كنف ورعاية وحصانة الجيوش او بالأحرى العلماء الذين تخرجوا فى معاهد علم تدرس المذهب الأشعرى وتلقنه للناس عقيدة للمسلمين .

على انه من الخطأ تماما الظن ان مذهب الأشاعرة قد وجد رعاية وحماية من الدولة منذ نشأته وان ذلك مما يسر له الانتصار والانتشار ، كذلك من الخطأ الظن أن مذهب المعتزلة قد مال الى التدهور والانحدار منذ ان تالبت عليهم الدولة * ، وانما صادف للمذهب الاشعرى ما تصادفه كثير من الافكار من اضطهاد وتنكيل ، وذلك ما يحتاج الى بيان :

فى عام ٤٣٦ هـ وفى مدينة نيسابور من اهم مدن خراسان ، كان حاكمها السلطان طغرلبك السلجوقى وكان يناصر اهل السنة ، ولكن وزيره أبو جعفر منصور الكندرى وقد كان معتزليا حنق على ابى سهل بن المرفق احد علماء الاشاعرة حيث كانت داره ملتقى الفقهاء وائمة أهل السنة ، فسعى الكندرى بالوشاية لدى طغرلبك ضد الاشاعرة والشافعية ناسبا اليهم آراء مبتدعة ، فلعن ابو الحسن الاشعرى على المنابر ، وانبرى اصحاب الاشعرى للدفاع عنه ورفع ابو القاسم عبد الكريم القشيرى شكوى سماها : « شكاية اهل السنة بحكاية ما نالهم من المحنة » الى السلطان طغرلبك يشكو فيها لمن امام السنة ابى الحسن الاشعرى مع انّه قمع المعتزلة والمبتدعة ويشير الى ان ذلك انما تم بسعاية اهل البدع ووشايتهم ، وانهم ما نقموا على الاشعرى الا انه يقول بما قال به اهل السنة من اثبات القدر خيره وشره واثبات صفات الله من قدرته وعلمه وارادته وحياته وبقائه وسمعه وبصره وكلامه وان القرآن كلام الله غير المخلوق وأنه تعالى تجوز رؤيته يوم القيامة وان ارادته نافذة فى مراداته ، هذا وقد وقع مع القشيرى بعض اصحاب الحديث وفقهاء الشافعية والاشاعرة ، ولكن الكندرى امعن فى اهانة الاشاعرة ومنعهم من الوعظ والتدريس واستعان فى ذلك بطائفة من فقهاء الحنفية — وكان طغرلبك حنفيا وكان لهؤلاء ميل الى المعتزلة ، ولم يكن ذلك وقفا على خراسان وانما تجاوزها الى الشام والعراق .

---

* لا زلت اكرر الرأى أن اضطهاد السلطة لا يؤدى الى اقتلاع الآراء أو استئصالها . ومن ناحية اخرى لا تفرض الاراء من فوق — من سلطة الدولة — وانما هى كالبذور تنبت من اسفل الى اعلى ، ومذهبا الشيعة والخوارج مظهران لفرقتين دامتا بالرغم من اضطهاد السلطة . بينما خلق القرآن مظهر لفكرة ماتت فى المهد لانها مفروضة من الدولة . فليس من عوامل انتشار مذهب الاشاعرة تأييد الدولة له حسبما يرى الاستاذ احمد امين — وانما يمكن ان يكون لرعاية الدولة اثره بعد أن يستكمل المذهب مقومات وجوده وقيامه .

وتدخل ابو سهل ابن الموفق للدفاع عن الاشاعرة ولكن لم تفلح مسعاه بل صدر امر السلطان بالقبض على الرئيس الفراتى والقشيرى والجوينى (امام الحرمين) وابى سهل بن الموفق ، وكان الاخير غائبا — وسجن القشيرى والفراتى، اما الجوينى فقد اختفى وسافر الى مكة حيث بقى مجاورا أربع سنين ومن ثم سمى امام الحرمين ، واما ابو سهل فقد جمع اعوانه واخرج المحبوسين عنوة الامر الذى اثار السلطان فأمر بالقبض عليه وحبسه ومصادرة املاكه ، ثم افرج عنه وهجر خراسان كثير من علمائها وقضاتها ، ولكن الفتنة لم تدم طويلا اذ توفى السلطان طغرلبك (١) وتولى الامر الب ارسلان الذى اتخذ له نظام الملك وزيرا وقتل الكندرى عام ٤٥٦ هـ ، وقد اشرنا الى دور نظام الملك فى نشر مذهب الاشاعرة بتأسيسه معاهد العلم التى عين فيها علماء الاشاعرة اساتذة بها .

من ذلك يتضح ان مذهب الاشاعرة كان قد استقر واعتنقه كثير من فقهاء الشافعية فى كثير من مراكز الفكر الاسلامى قبل ان ترعاه الدولة أو يصبح مذهبا رسميا فى العراق وخراسان .

وان سياسة استعداء المعتزلة الدولة عليهم زمن وزيرهم الكندرى لم تكن نتيجة الا التفاف اهل السنة حولهم لا سيما أن لعن ابى الحسن الاشعرى قد اقترن بالتعريض بالامام الشافعى ، تماما كما ترتب على استعداء المعتزلة الدولة على الحنابلة زمن المأمون من بغض المعتزلة وعلو شأن الحنابلة .

ولم يكن نبوغ علماء المذهب الاشعرى وعلو مكانتهم مستمدا من معرفتهم بعلوم الدين وحدها ، وانما استمدوا قوة الحجة والمقدرة على الجدل وعمق الاستدلال من معرفة بالمنطق والفلسفة ، اذ كانت علوم الاولين منذ القرن الرابع الهجرى قد بلغت من الانتشار حدا لم يكن متاحا لمتكلمى المعتزلة الاوائل ، ولقد اصبحت الثقافة الفلسفية العميقة عنصرا هاما من عناصر تكوين عقلية كبار الاشاعرة ، ولنذكر فى ذلك اماما كالغزالى ومعرفته الدقيقة بالمنطق والفلسفة ، حقيقة لم يشتغل الاشاعرة بموضوعات الفلسفة مستقلة عن علم الكلام ، ولكنهم افادوا فائدة كبرى من المنطق والفلسفة ، فنجد التحديد الدقيق للمصطلحات الكلامية والتقديم للنظريات الكلامية بأبحاث فى المعرفة ، واقسام العلم ومصادره، والدراسة النقدية لانواع الاستدلالات مع بيان اليقينى منها والظنى ، هكذا بلغ علم الكلام الذروة فى الاحكام والتسلسل المنطقى لدى الباقلانى والجوينى والشهرستانى والغزالى والرازى والايجى بما لم يتح لمن قبلهم .

---

(١) ابن عساكر . تبيين كذب المفترى ص ١١٢ وما بعدها السبكى . طبقات الشافعية ج ٢ ص ٢٦٩ .

ولا يعنى ذلك اطلاقا رد آراء الاشـــاعرة الى اصول اجنبية ، فلقد كانوا ملتزمين بالعقيدة الاسلامية ، وما افادوه من الفلسفة اليونانية انما صاغوه صياغة جديدة تلائم الفكر الاسلامى ، وانما اعنى ان مذهب الاشاعرة الذى اراد له مؤسسه أن يكون الى جانب النقل اميل منه الى العقل أصبح يستند لدى معظم متكلميهم الى ادلة العقل ، فضلا عن استخدام المصطلحات الفلسفية الى حد ان تختلط فيه موضوعات الكلام بموضوعات الفلسفة خصوصا لدى المتأخرين ، ومع ذلك فقد ظلوا ملتزمين بالخطوط العريضة التى بها فارقوا الاعتزال من اثبات الصفات واطلاق المشيئة الالهية وجواز رؤية الله والحسن والقبح الشرعيين ، وانما بفضل ثقافة فلســـفية عميقة تمكنوا من تقديم هـــذه الموضـــوعات اقوى واستدلالات أعمق ونسق أكثر تكاملا .

شخصيات الاشاعرة

الفصـــــل الأول

مرحلة النشأة والصياغة :

١ ـــ أبو الحسن الأشعرى (ت٣٢٤ هـ)

يمثل ابو الحسن الاشعرى نقطة تحول هامة فى الفكر الاسلامى بعامة وعلم الكلام بخاصة ، فمن جهة اصبحت اغلبية اهل السنة ـــ وهم بـــدورهم يمثلون اغلبية المسلمين ـــ تدين بمذهبه ـــ او بالاحرى المذهب المنسوب اليه * ، ومن جهة أخرى اصبح لعلم الكلام معترفا به كعـــلم من علوم الدين منذ ان استحسن ابو الحسن الخوض فيه ، وذلك بعد ان كان المحدثون وائمة الفقه ينفرون الناس من الاقتراب منه ** .

وهناك خطان متوازيان بين هذا التحول فى تيار الفكر الاسلامى فى القرن الرابع الهجرى وبين الانقلاب الذى يبدو مفاجئا فى فكر أبى الحسن الاشعرى ومعتقده من الاعتزال الى مذهبه الجديد مقترنا بخصومة عنيفة للمعتزلة ، يبدو هذان الخطان المتوازيان او بالاحرى انعكاس روح العصر على ذاته على النحو الآتى :

---

* ذلك أن المذهب قد اكتمـــل صياغته واعتقادا بعد الاشعرى خصوصا على يدى الامام أبى حامد الغزالى ، فتسمية المذهب منسوبة الى أبى الحسن الاشعرى ولكن الفضـــل الاكبر فى تشكيله وكما يعتنقه اتباعه راجع الى اتباعه خصوصا الغزالى ، ومن الغريب أن عامة أهل السنة بل ومثقفيهم لا يعرفون الاشعرى مع أنهم يدينون بالاسلام معتنقين مذهبا منسوبا اليه .

** كنت اعطيت جـــدلا فى الكلام .. ظنا ان علم الكلام اجل العلوم ، فلما مضى مـــدة من عمرى تفكرت وقلت : السلف كانوا أعلم بالحقائق ولم ينتصبوا مجادلين . . فتركت الكلام واشتغلت بالفقه ورأيت المشتغلين بالكلام ليس سيماهم سيماء الصالحين ، قاسية قلوبهم غليظـــة افئدتهم (أبو حنيفة النعمان) ـ لو علم الناس ما فى الكلام من الاهواء لفروا منه كمـــا يفر من الاسد (الشافعى) ما اردى احد بالكلام فأفلح . وقل أحد نظر فى الكلام الا كان فى قلبه غل على أهل الاسلام (أحمد بن حنبل) فى مقابل ذلك لابى الحسن الاشعرى كتاب : استحسان الخوض فى علم الكلام .

١ — بداية النهاية لمذهب المعتزلة

حياة ابى الحسن الاشعرى قبل التحول

٣ — ظهور المذهب الاشعرى

حياة ابى الحسن الاشعرى بعد التحول

ومن ثم اكتسب تحول الاشعرى أهمية خاصة ، واثارت الباحثين فى فكره ومذهبه قدامى ومحدثين عوامل هذا التحول ودوافعه ومبرراته فضلا عن نتائجه.

حياته وتكوينه الفكرى :

هو ابو الحسن على بن اسماعيل بن اسحق — ينتهى نسبه الى ابى موسى الاشعرى * ولد بالبصرة عام ٢٦٠ هـ ، وفى نشأته ونسبه مكونات ربما لعبت دورها فى تحوله .

١ — كان ابوه اسماعيل بن اسحق — والملقب بأبى بشر — من أهل السنة والجماعة كما كان محدثا وقد أوصى عند وفاته الى زكريا بن يحيى الساجى الذى كان اماما فى الفقه والحديث وعنه روى ابو الحسن بعض الاحاديث .

٢ — أما موسى الاشعرى ** فقد كان له دور معروف يوم التحكيم بين على ومعاويه ، وبصرف النظر عن نتائج التحكيم ، فان الامر من وجهة نظر أبى موسى سعى الى التوفيق والى ما ارتآه حلا وسطا يضع حدا للصراع .. وربما كان ذلك ما سعى اليه أبو الحسن فى مذهب بين الحنابلة والمعتلة .

وقد درس ابو الحسن الفقه على احد ازئمة الفقه الشافعى ببغداد هو ابو اسحق المرورى (ت ٣٤٠ هـ) كما تعلم الكلام على مذهب الاعتزال على يدى ابى على الجبائى (٣٠٣ هـ) اى الى ان بلغ الاشعرى سن الاربعين .

---

* ابو الحسن على بن اسماعيل بن اسحق بن سالم بن اسماعيل بن عبد الله بن موسى ابن بلال بن ابى موسى الاشعرى .

** يتلمس تلاميذ الاشعرى من النسب مغزى لخلع القداسة على مذهبه اذ يقولون : لما نزلت الآية : فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه (المائدة : ٥٤) كان ابو موسى حاضرا فأومأ اليه النبى وقال : هم قومك يا ابا موسى . ومن ناحية أخرى ما دمنا بصدد النشأة والنسبة وأثرهما فى فكره وفى تحوله فقد كان ابو على الجبائى المعتزلى — وان كان شيخه أربعين سنة — زوج أمه فكان لا بد أن يترجح مذهب أبيه عليه — سيكولوجيا — فضلا عن انه كان من المتعذر أن يصبح الاشعرى رئيس المعتزلة وفيهم ابن أبى على الذى فاق أباه : أبو هاشم الجبائى .

الحوار والتحول :

تدور اشهر مناظرة بين الاشعرى وشيخه الجبـائى حول : وجوب فعل الصلاح والاصلح على الله ، وهى فكرة لابد أن تثير تساؤلين .

١ — هل يجب على الله شىء ؟

٢ —هل جميع افعال الله تعليلية ؟ كيف ذلك وهو . لا يسأل عما يفعل .. (الانبياء : ٢٣) ؟ وهل يتقيد الفعل الالهى بضرورة مراعاة مصالح العباد ؟ اليس فى ذلك تقييد للمشيئة ؟

١ — مناظرة فى افعال الله : هل هى تعليلية ؟ :

سأل الاشعرى استاذه الجبائى : ما قولك فى ثلاثة : مؤمن وكافر وصبى ، فقال الجبائى : المؤمن من أهل الدرجات ، والكافر من اهل الهلكات ، والصبى من اهل النجاة ، فقال الاشعرى : فان اراد الصبى أن يرقى الى أهل الدرجات هل يمكن ؟ قال الجبائى : لا يقال له ان المؤمن قد نال هذه الدرجة بالطاعة ، وليس لك مثلها ، قال الاشعرى: فان قال : التقصير ليس منى ، فلو أحييتنى كنت عملت من الطاعات كعمل المؤمن ، قال الجبائى ، يقول له الله : كنت أعلم انك لو بقيت لعصيت ولعوقبت ، فراعيت مصلحتك وامتك قبل أن تنتهى الى سن التكليف ، قال الأشعرى . فلو قال الكافر : يا رب علمت حاله كما علمت حالى فهلا راعيت مصلحتى مثله فأمتنى صغيرا ؟ فانقطع الجبائى (٢) .

ولا شك ان المعتزلة قد اسرفوا على انفسهم حين غلوا فى تحكيم العقل الى حد محاولة تعليل كل فعل الهى كانهم قد اطلعوا على اسرار الله وحكمته فى كل شىء ، وفاتهم قصور العقل الانسانى عن الاحاطة بالكون ومجرى القضاء فيه ،

---

(١) البغدادى : تاريخ بغداد جـ ١١ ص ٣٤٧ والسبكى : طبقات الشافعية جـ ٢ ص ٢٤٨ وربما كانت صحبة صداقة لا تلمذة اذ توفى المروزى بعد الاشعرى بمدة .

(٢) السبكى : طبقات الشافعية جـ ٢ ص ٢٥٠ — ٢٥١ وانظر ايضا ابن خلكان : وفيـات الاعيان جـ ٢ ص ٣٩٨ مع اختلاف بسيط واضافة : قال الجبائى للاشعرى : انك مجنـون فرد الاشعرى : لا بل وقف حمار الشيخ فى العقبه !
ويعلق ابن خلكان بقوله . هذه مناظرة دالة على أن الله تعالى يختص برحمته من يشـاء كما يختص بعذابه من يشاء وان افعاله غير معللة بشىء من الاغراض ، كمـا علق عليها السبكى بقوله : من اصولنا انه تعالى لا يجب عليه شىء ، ولا يفعل شيئا لشىء يبعثه عليه بل هو مالك الملك ورب العالمين — لا يسأل عما يفعل وهم يسألون .

لقد كان يمكنهم الايمان باحكام التدبير والنظام فى الكون بالاجمال ، دون أن يقحموا انفسهم فى الجزئيات لتعليل كل فعل الهى وفقا لمبدأ الصلاح والأصلح * .

ترجع اهمية هذه المناظرة الى انها تحدد مسار آراء ابى الحسن الأشعرى بخاصة واتجاهات المذهب الأشعرى بعامة ، ذلك أن العقل الانسانى قاصر عن الاحاطة بالحكمة فى افعال الله ، وأن الاحكام التوقيفية فى افعال الله تترجح على الاحكام التوفيقية أو التعليلية ، وأن الفعل الالهى لا يخضع لتقييم العقل البشرى وموازينه ، ومن ثم فان هذا المبدأ العام انما يحدد معلما هاما من معالم الفكر الأشعرى ، نذهب على سبيل المثال :

١ — امكان تكليف ما لا يطاق فذلك من الله جائز

٢ — جواز تعذيب الاطفال — اطفال المشركين يوم القيامة .. فذلك من الله عدل .

٣ — حسن الافعال أو قبحها بمقتضى الأمر أو النهى الالهيين لا بمقتضى العقل .

٢ — مناظرة فى أسماء الله : هل هى توفيقية ؟ :

دخل رجل على الجبائى فقال : هل يجوز أن يسمى الله تعالى عاقلا ؟ فقال الجبائى : لا ، لأن العقل مشتق من العقال ، والعقال بمعنى المانع ، والمنع فى حق الله تعالى محال ، فامتنع الإطلاق ، فقال الاشعرى فعلى قياسك لا يسمى الله سبحانه — حكيما ، لان هذا الاسم مشتق من حكمة اللجام ، وهى الحديدة المانعة للدابة عن الخروج ، فاذا كان اللفظ مشتقا من المنع — والمنع على الله

---

* على انه ينبغى أن نلاحظ أن كل الروايات التى وصلتنا عن مفارقه الاشعرى للجبائى روايات أشعرية ومن ثم ينبغى أن تؤخذ بحذر . جاءت روايات مفارقة واصل للحسن البصرى من قبل خصوم المعتزلة لتعطى انطباعا انه انشقاق وخروج على الجماعة . وجاءت روايات مفارقة أبى الحسن الاشعرى للجبائى من قبل خصوم المعتزلة ايضا لتعطى انطباعا أنه افحام تلميذ لشيخه من جهة وتهافت مبدأ الصلاح والاصلح من جهة ثانية ومفارقة الاقوال الباطلة — آراء المعتزلة — من جهة ثالثة .

** هكذا يتخذ لفظ العدل معنى مغايرا تماما لمعناه لدى المعتزلة فبينما مفهومه لديهم : ما يقتضيه العقل من الحكمة أو اصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة نجد معناه لدى الاشاعرة : التصرف فى الملك على مقتضى المشيئة والعلم (الملل والنحل جـ ١ ص ٢٥) ، أى =

محال — لزمك ان تمنع اطلاق « حكيما » عليه سبحانه وتعالى فلم يحر جوابا . الا انه قال له : فلم منعت انت ان يسمى الله سبحانه عاقلا واجزت ان يسمى حكيما ؟ قال الاشعرى : لان طريقى فى مأخذ اسماء الله السماع الشرعى لا القياس اللغوى فأطلقت حكيما لأن الشرع أطلقه ، ومنعت « عاقلا » لان الشرع منحه . ولو أطلقه الشرع لاطلقته (١) * .

وهكذا يتحدد مسار تفكير الاشعرى ومذهبه : ان يكون المرجع فى تحديد اسماء الله السمع دون العقل ، ولا يعنى ذلك انكار الأشاعرة للعقل فى مسائل العقيدة وانما أن يكون موقفهم الى السمع او النقل أقرب وأرجح .

٣ — رؤيا النبى :

تنسب الروايات الاشعرية تحول ابى الحسن الى اشارة من النبى فى رؤيا، اذ لما تبحر فى كلام الاعتزال وبلغ غاية كان يورد فيها الاسئلة على استاذه فلا يجد منه جوابا شافيا تحير فى ذلك ، فحكى عنه انه قال : وقع فى صدرى فى بعض الليالى شىء مما كنت فيه من العقائد فقمت وصليت ركعتين وسألت الله ان يهدينى الطريق المستقيم ونمت فرأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فى المنام فشكوت اليه بعض ما فى من الامر فقال : عليك بسنتى ، فانتهيت وعارضت مسائل الكلام بما وجدت فى القرآن فاثبته ونبذت ما سواه ورائى ظهريا (٢) .

=
أن العدل مبدأ رئيسى فى الفعل الالهى يحكم المشيئة لدى المعتزلة بينما هو مبدأ تابع للمشيئة لدى الاشاعرة .

(١) السبكى : طبقات الشافعية جـ ٢ ص ٢٥١ وما بعدها .

* ليس بمستبعد ان يكون الاشعرى أقدر على الجدل والمناظرة من أستاذه الجبائى كما يروى الاشاعرة بينما كان هذا باعترافهم صاحب تصنيف وقلم . السبكى : طبقات الشافعية جـ ٢ ص ٢٤٦ — ٢٤٧ .

(٢) ابن عساكر : تبيين كذب المفترى فيما نسب الى الامام الاشعرى ص ٤٠ .

** فى رواية تفصيلية عن أبى الحسن بن مهدى قال ، حكى لنا لنا الشيخ أبو الحسن — رضى الله عنه — قال : كان الداعى الى رجوعى عن الاعتزال ، والى النظر فى أدلتهم واستخراج فسادها أنى رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فى منامى فى أول رمضان فقيل لى : يا أبا الحسن كتبت الحديث ؟ فقلت : بلى يا رسول الله ، فقال لى صلى الله عليه وسلم : فما الذى يمنعك من القول به ؟ قلت : أدلة العقول منعتنى فتأولت الاخبار ، فقال لى وما قامت أدلة العقول عندك على أن الله تعالى يرى فى الآخرة ؟ فقلت : بلى يا رسول الله فانما هى شبه. فقال لى : تأملها وانظر فيها نظرا فاستوفى فليست بشبه بل هى أدلة .. فلما انتبهت فزعت فزعا شديدا (تعليق : هل رؤية الرسول تفزع أم تنزل السكينة ؟ وأخذت أتأمل ما قاله صلى الله عليه وسلم واستثبت فوجدت الامر كما قال ، فقويت أدلة الاثبات فى قلبى ، وضعفت أدلة النفى. فسكت ولم أظهر للناس شيئا ، وكنت متحيرا فى أمرى : فلما دخلنا فى العشر الثانى من رمضان رأيته صلى الله عليه وسلم قد اقبل ، فقال : يا أبا الحسن ، أى شىء عملت فيما قلت لك ؟ فقلت : يا رسول الله ، الامر كما قلت (صلى الله عليه وسلم) ، والقوة فى جانب الاثبات. فقال لى : تأمل سائر المسائل وتذاكر فيها ، فانتبهت فقمت وجمعت جميع ما كان بين يدى من
=

قد لا يثبت التفكير العلمى للرؤيا قيمة علمية خصوصا أنها وردت فى روايات الاتباع الذين يهمهم ان يضفوا على قول الاشعرى قداسة دينية اذ أن رؤيا النبى حق ، ولكن التفسير السيكولوجى لا يرفضها ، فحين يقع المتدين فى الحيرة والشك وتتكافأ لديه الادلة — والامر لا يتعلق بفكر مجرد وانما باعتقاد — فانه لابد أن تبلغ الأزمة الروحية غايتها وأن يتلمس صاحبها الهداية التى تأتيه عادة ممثلة فى توجيه فى المنام من شخصية لها قداستها كالرسول ، غير ان المصادر نفسها لا تذكر شيئا عن تجربة روحية للاشعرى كتلك التى مر بها الغزالى ، تجربة يتضح فيها تطور الشك وتزايده واستفحاله الى درجة التأزم ثم التحول ، هذا ولكى تتأكد القداسة على تحوله تتعمد الروايات ان تجعل ذلك فى شهر رمضان على ثلاث مرات ، يحدد له الرسول تحديدا قاطعا ، فى المرة الاولى فى أول رمضان أن الله يرى فى الاخرة ، فيحاور الاشعرى الرسول فى المنام ! أن أدلة العقول تمنع هذا القول ، فيرد عليه الرسول أن يتأمل ، ثم يأتيه فى المرة الثانية فى العشر الثانى من رمضان يأمره أن ينظر ويصنف سائر المسائل — رؤية الله فى الآخرة والشفاعة لاهل الكبائر ، ثم يأتيه مرة ثالثة فى ليلة القدر بعد أن هجر

= الكتب الكلاميات وخيرتها ورفعتها . واشتغلت بكتب الحديث وتفسير القرآن والعلوم الشرعية . ومع هذا فانى كنت أفكر فى سائر المسائل لأمره صلى الله عليه وسلم اياى بذلك . قال : فلما دخلنا فى العشر الثالث رأيته ليلة القدر فقال لى ما عملت فيما قلت لك ؟ فقلت : يا رسول الله انا تفكر فيما قلت ، ولا أدع الفكر والبحث فيها . الا انى رفضت الكلام كله وأعرضت عنه . واشتغلت بعلوم الشريعة . فقال لى مغضبا : ومن الذى أمرك بذلك ؟ صنف وانصر هذه الطريقة التى أمرتك بها فانها دينى وهى الحق الذى جئت به (قال لى أبو الحسن الاشعرى ، فأخذت فى التصنيف والنصرة وأظهرت المذهب (ابن عساكر تبيين كذب المفترى ص ٤٢ — ٤٣ .

تعليق : لانعلم فى أحوال الكشف الصوفى ورؤيا النبى شيئا من الجدل والحوار وانما ان يصبح فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب ولا يتطرق اليه الغلط أو الوهم . فبمقياس الصوفى الرواية مختلفة . اذ تتعمد التوقيت بأيام مقدسة آخرها ليلة القدر والحوار فى تفصيلات الكلام ، وتجعل بعض الروايات الاشعرى فى سن الاربعين — كسن النبى يوم مبعثه — ثم تضيف بعض الروايات فتجعل مجىء النبى للاشعرى كنزول جبريل على النبى اذ يقول الاشرى للنبى فى منامه : يا رسول الله كيف أدع مذهبا تصورت مسائله منذ ثلاثين سنة لرؤيا ؟ فيرد النبى لولا انى أعلم أن الله تعالى يمدك بمدد من عنده لما بمت عنك حتى أبين لك وجوهها وكانك تعد اتيانى اليك هذا رؤيا ؟ أو رؤياى جبريل كانت رؤيا ؟ جد فيه فان الله سيمدك بمدد من عنده . قال (أى الاشعرى) فاستيقظت وقلت : ما بعد الحق الا الضلال ، وأخذت فى نصرة الاحاديث فى الرؤية والشفاعة وغير ذلك فكان يأتينى شىء والله ما سمعته من خصم قط ولا رأيته فى كتاب . فعلمت أن ذلك من مدد الله تعالى الذى بشرنى به رسول الله صلى الله عليه وسلم (ص ٤٠ — ٤١ من كتاب ابن عساكر : تبيين كذب المفترى) وخلاصة القول ان رؤيا النبى فى المنام خصوصا فى حالة القلق الروحى ومناشدة الهداية غير مستبعدة . ولكن الرواية على هذا النحو مختلقة ملفقة من أجل قداسة زائفة للاشعرى وحقد أعمى على المعتزلة اذ تدمغهم الرواية بتكفير النبى اياهم وتجعل من اعتزال الاشعرى قبل تحوله جاهليا .

كتب الكلام وعكف على القرآن والحديث فيغضب الرسول لهجره كتب الكلام ويأمره أن ينظر فى الطريقة التى أمره بها (فانها دينى وهى الحق) .

وبصرف النظر عن حقيقة هذه الرؤيا فانها بدورها تفصح عن معالم رئيسية فى المذهب الاشعرى ، ففضلا عن ان علم الكلام أصبح معترفا به كعلم من علوم الدين ، وذلك ما يرجع لابى الحسن الاشعرى الفضل فيه ، فان المذهب قد قدم نفسه على أنه معتقد أهل السنة والجماعة وما كان يدين بـه الرسول ، وان مخالفيهم — ويعنون المعتزلة على الخصوص كفار ، حقيقة لقد كان شائعا أن تكفر الفرق الاسلامية بعضها بعضا ، ولكن ليس بين هذه الفرق من أضفى القداسة على مذهبه — بل ولا الامام احمد بن حنبل نفسه مع حدة الصراع بينه وبين المعتزلة — كما أدعى الاشاعرة ، لقد جعلوا من الآراء المذهبية دينا ومن الخلافيات أصولا ومن خالفهم فى المذهب فكأنه خالف الرسول ، وتلك دعوى عريضة .

٤ — وخطبة منبرية :

وتحدد الروايات الاشعرية — حسبما ذكر ابن عساكر والسبكى وابن خلكان تحوله المفاجىء بخطبة منبرية ، اذ غاب عن الناس خمسة عشر يوما فى بيته ثم خرج الى الجامع بالبصرة ، وصعد المنبر بعد صلاة الجمعة قائلا : معاشر الناس انما تغيبت عنكم هذه المرة لانى نظرت فتكافأت عندى الادلة ولم يترجح عندى شىء فاستهديت الله فهدانى الى اعتقاد ما أودعته فى كتبى هذه وانخلعت من جميع ما كنت اعتقده كما انخلع من ثوبى هذا ، وانخلع من ثوب كان عليه ورمى به ، ودفع الكتب التى الفها على مذهب اهل السنة الى الناس (١) وتحدد رواية ابن خلكان ما انخلع عنه من معتقدات حين صاح قائلا : من عرفنى فقد عرفنى ومن لم يعرفنى فأنا اعرفه بنفسى ، أنا فلان ابن فلان كنت أقول بخلق القرآن وان الله لا تراه الابصار ، وان افعال الشر أنا فاعلها وأنا تائب مقلع مخرج لفضائح المعتزلة ومعاييهم .

كان هذا أول اعلان من الاشعرى عن تحوله ، وقدسبق ذلك حسب رواية ابن عساكر رؤيا النبى التى سبقتها حيرته حين كان يورد من اسئلة على شيخه الجبائى ولا يجد عنده جوابا شافيا . والان ما حقيقة دوافع هذا التحول ؟

---

(١) ابن عساكر : تبيين كذب المفترى ص ٣٩ والسبكى : طبقات الشافعية ج ٢ ص ٢٤٥ وابن خلكان : وفيات الاعيان ح ٢ ص ٤٤٦ .

ظاهر تحول الاشعرى كما أوردته الروايات الاشعرية أنه تهفجأة سواء رجع ذلك الى رؤيا النبى أو الى خطبته المنبرية التى أعلن فيها تحوله * ، وحقيقة ان اعلان التحول كان فجأة وربما مفاجأة ، ولكن المصادر ذاتها تذكر أنه كان يورد الاسئلة على شيخه الجبائى فلا يجد عنده جوابا شافيا مما يدل على أن عوامل الحيرة والتشكك فى مذهب المعتزلة كانت تعتمل فى نفسه .

على أن التحول الدينى او المذهبى انما يرجع الى عاملين متناقضين يتصارعان فى النفس ولا يمكن لهما أن يتعايشا معا ، لقد ظل على مذهب الاعتزال اربعين سنة — أو على الاصح حتى سن الاربعين — ولكنه كان يتعبد فى الفقه على مذهب الشافعى فضلا عن أن اباه كان من رجال الحديث ، لقد تفقه على يدى ابى اسحق المروزى وروى الحديث على تلميذ والده زكريا الساجى ، ولقد كان الاتجاهان متنافرين سواء بين الاعتزال وشافعية المذهب او بين المعتزلة ورجال الحديث ، فلقد ذم الامام الشافعى علم الكلام وكان يعنى بذلك المعتزلة(١)، وقد هاجمهم فى بعض كتبه ولم يقبل شهادتهم (٢) ، ومن ثم فقد كان من المتعذر أن يظل معتزليا ويتعبد فى الفقه على مذهب الشافعى ، ولامام الفقه آراء كلامية تخالف أقوال المعتزلة ، كان يقول فى القرآن انه كلام الله غير المخلوق ويعتقد برؤية الله يوم القيامة ، وبشفاعة النبى لمرتكبى الكبائر ، وبالقضاء والقدر خيره وشره ، ومن ثم فان هذه هى الموضوعات التى كانت اول ما أعلن أبو الحسن الاشعرى على المنبر انه انخلع منها ، ولم تكن من تلك التى افحم فيها شيخه

---

* يفسر ماكدونالد هذا التحول بالحنين الى دين البادية ومعتقدات أسلافه من عرب الصحراء الذين تجرى فى عروقهم دماؤهم

غير أن عامل الوراثة لا يكفى وحده لتفسير التحول فضلا عن أن مذهبه ليس هو مذهب السلف من أهل السنة ويفسر شبيتا ذلك التحول بانه لما عكف الاشعرى على دراسة الحديث اتضح له ما بين رأى المعتزلة وروح الاسلام من تناقض

ولكن القول بالتعارض بين روح الاسلام وبين الاصول المعتزلة دعوى خطيرة قد تكون تبريرا لهجوم الاشعرى على المعتزلة بعد تحوله ولكنها ليست باعثا حقيقيا على التحول ، كيف يحتاج الامر الى أربعين سنة حتى يكتشف الاشعرى التناقض لو كان الاعتزال يناقض حقيقة روح الاسلام ؟ انه اقرب الى الدقة أن يقال بالتعارض بين فكر المعتزلة وروح المحدثين ، اذ طالما اتهم المعتزلة رجال الحديث بالحشو — وبما اتهموا بعضهم بالتجسيم والتشبيه — فضلا عن اتهامهم بنقد السند دون نقد المتن ، ولطالما اتهم رجال الحديث المعتزلة بالاعراض عن الاستناد الى حديث رسول الله .

(١) محمد أبو زهرة : الشافعى ص ١٢٤ ومن اقواله : ولأن يبتلى المسلم باى ذنب ما خلا الاشراك بالله خير له من أن يبتلى بالكلام .

(٢) مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ص ٢٣٣ .

(تعليل افعال الله) ، لقد ترجحت لديه آراء الشـافعي الكلاميـة على تعاليم الاعتزال (*) ولا شك أن مكانة الشافعي الدينية تفوق مكانة أي شيخ من شيوخ المعتزلة .

وربما اعجب الاشعرى بالدور الذى قام به الامام الشافعي فى التوسط بين اهل الحديث وأهل الراى ، فلقد قصر ابو حنيفة نظره على الجزئيات والتفاصيل من غير مراعاة القواعد والاصول وعمل بالراى والقياس حين كان يشك فى خبر عن الرسـول ، اما مالك فربما افرط فى مراعاة المصالح المرسلة واهتم بالحديث معرضا عن الرأى ، فجاء الشافعي ليجمع بين القواعد والفروع فكان مذهبه اقصد المذاهب (١) ، كان الاشعرى على وعى أنه ينتظر دور مماثل فى الاصول فى الصراع الدائر فى عصره بين غلو المعتزلة فى العقل وقوف الحنابلة عند النقل ** .

هكذا ترجحت لدى ابى الحسن الاشعرى(٢) شافعية مذهبه الفقهى حتى تعذر عليه امكان التعايش مع افكار المعتزلة بل ان تبجيله لم يكن مقصورا على الشافعي بل تعداه الى سائر ائمة الفقه والحديث وعلى راسهم الامام احمد بن حنبل خصم المعتزلة اذ يقول الاشعرى فيه . قولنا الذى نقول به ، وديانتنا التى ندين بها التمسك بكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم ، وما روى عن الصحابة والتابعين وائمة الحديث ، ونحن بذلك معتصمون ، وبما عليه أحمد بن حنبل — نضر الله وجهه ورفع درجته واجزل مثوبته — قائلون ، ولمن خالف قوله مجانبون لانه الامام الفاضل والرئيس الكامل الذى ابان الله به الحق بعد ظهور الضلال . حقيقة ان هذا القول قد صدر عنه بعد تحوله وربما قصد به استمالة الحنابلة ، ولكن لابد ان تعظيمه لاحمد بن حنبل كان فى قرارة نفسه قبل التحول بل انه من الدوافع الاساسية لحملته الشعواء التى شنها عقب تحوله على المعتزلة .

واذا كان مذهبه الفقهى هو العامل الحاسم فى تحوله ، اذ الفقه والكلام متكاملان *** ، ومن ثم وجه اتساق موقف المسلم اصـولا وفروعا : كلاميـا

=

* لا بد أن يتسق الموقف الكلامي مع المذهب الفقهي ومن ثم ندر بين المعتزلة من كان شافعيا أو مالكيا ومن المتعذر ان لم يكن من المستحيل ان يكون حنبليا ، فالغالبية الساحقة من المعتزلة احناف (مذهب اهل الراى والقياس) كما أن معظم الاشعرية شافعية — ومالكية فى شمال افريقية — وأهل السلف من أتباع ابن تيميه حنابلة .

(١) مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ص ٢٢٥ .

** مع ملاحظة أن الشافعي لم ينقلب على المذهب الحنفى انقلاب الاشعرى على الاعتزال وتهجمه عليه .

(٢) أبو الحسن الاشعرى : الابانة عن أصول الديانة ص ٨

*** لاحظ تسمية علم الكلام بالفقه الاكبر .

وفقهيا * ، فانه لا يمكن اغفال اثر التيارات الفكرية فى عصره وانعكاسا على نفسه ، فقد كان نجم المعتزلة فى افول ، وكان أهل السنة ينظرون اليهم فى القرن الثالث بعين الكراهية (١) ، لقد حملوهم مسئولية الفتن والاختلاف فضلا عن أن المجتمع الاسلامى قد ضاق ذرعا بتصورهم العقلى الجاف للموضوعات الالهية ، ولم تكن فى نظريات المعتزلة ما تشبع العاطفة الدينية للرجل العادى، ولم يكونوا يأبهون بأن يجيبوا العامة فى آرائهم، فقد اعاشوا — كأية فرقة تستند الى العقل — كأنهم فئة فكرية أو اقلية مثقفة يسودها الاستعلاء الفكرى على تصورات العامة ووجدانهم ، بل ان فى آراء المعتزلة ما يصدم عواطف الجماهير ، ولم يترددوا فى اعلان هذه الاراء فى المواقف التى تقتضى العاطفة والمشاركة الوجدانية ، من هذه الآراء انكار الشفاعة فى الكبائر أو عدم نفع الدعاء او الاستغفار للميت .

هذا وقد كانت تسود العصر حاجة فكرية ملحة الى الحلول الوسطى والاراء المعتدلة . وليس ادل على ذلك من ظهور ثلاثة متعاصرين مثقفين فى نزعة التوسط بين النقل والعقل متقاربين فى آرائهم الكلامية أبو الحسن الاشعرى (ت ٣٢ هـ) فى العراق ، وابو جعفر الطحاوى (ت ٣٣١ هـ) فى مصر ، وابو منصور الماتريدى (ت ٣٣٢ هـ) فى سمرقند وما وراء النهر ، وان يسود العصر وما بعده مذهبا اثنين منهم : الاشعرى والماتريدى .

مؤلفاته :

تصل مجموعة مؤلفات ابى الحسن الاشعرى الى ٩٨ كتابا ** يمكن تصنيفها حسب موضوعاتها على النحو الآتى :

١ — مجموعة كتب فى الرد على المعتزلة سواء أكانت نقوضا على بعض كتب المعتزلة كالجبائى (ابو على) والبلخى والاسكافى والعلاف أم نقد لآراء المعتزلة فى خلق الافعال وفى الاستطاعة والصفات وفى القدر والتولد ورؤية الله والاسماء والاحكام وفى الجسم ، هذا الى جانب تفسير للقرآن يرد فيه على تأويلات الجبائى والبلخى لبعض آيات القرآن .

٢ — مجموعة كتب فى الرد على الفلاسفة وقولهم بقدم العالم ، والمقصود فلاسفة اليونان وما ورد فى كتاب ارسطو (الآثار العلوية) او ابرقلس (العلل) وكان قد ترجمه اسحق بن حنين .

---

* وحين افل نجم المعتزلة التمس الاحناف لهم مذهبا الى العقل اقرب منه الى النقل من بعد ان عاد تيار المتوسط بين العقل والنقل فى القرن الرابع الهجرى وما بعده فاتجهوا الى المذهب الماتريدى .

(١) آدم متز ترجمة الدكتور عبد الهادى أبو ريده ، الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى ص ٢٨٦ نشر بيت المغرب .

** راجع فى ذلك وفى أسماء هاه الكتب : لابن عساكر : تبين كذب المفترى ص ١٢٨ وما بعدها ، وراجع أيضا : د. عبد الرحمن بدوى : مذاهب الاسلاميين الجزء الاول ص ٥٠٥ — ٥٣٣ مع دراسة نقدية تحقيقات ما حقق منها .

٣ — مجموعة كتب فى الرد على الطبائعيين (الاشياء تفعل بالطبع كالنار من طبعها الاحراق) والدهريين (القائلين بقدم الدهر المنكرين لوجود قوة الهية خالقة من أمثال الفلاسفة الطبيعيين) .

٤ — كتب فى الرد على البراهمـة والمجوس واليهود والنصارى .

٥ — كتب فى الرد على الشيعة وانكار النص واثبات امامة ابى بكر *

واذا صرفنا النظر عن كتبه التى الفها دفاعا عن الاسلام ضد فلاسفة اليونان أو أصحاب الاديان الاخرى وهى كتب لم يشتهر بها ، فان سائر كتبه تكشف عن اتجاه معارض لكل من المعتزلة والشيعة . على ان اهم كتبه المنشورة والتى يستند اليها الباحثون عادة أربعة :

١ — الابانة عن اصول الديانة : (نشر بحيدر اباد ١٤٢١ هـ ثم بالقاهرة ١٣٤٨ هـ) .

٢ — اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع (نشره الاب رتشارد مكارثى اليسوعى فى بيروت ١٩٠٣ ثم حمود غرابة ١٩٥٥ بالقاهرة) .

٣ — مقالات الاسلاميين ** (نشرة ريتر فى اسطنبول ١٩٣٠ ثم محيى الدين عبد الحميد ١٩٥٠ بالقاهرة) .

٤ — استحسان الخوض فى علم الكلام (نشرت بحيدر اباد بالهند ١٣٢٣ هـ ثم مكارثى مع كتاب اللمع ١٩٥٣ .

وما زالت هذه الكتب محل بحث من الدارسين : بصدد كتابه الابانة تدور مشكلة : هل النص الوارد فيه للاشعرى ؟ هل اقحمت زيادات فيه على نص الاشعرى من احد الاشاعرة المتأخرين ؟ متى الفه ؟ اما بصدد كتابه اللمع فتثار عادة مشكلة : ايهما اللاحق تأليفا ؟ الابانة أم اللمع ؟ واللاحق يدل عادة على آخر آراء المفكر وانضجه وما استقر عليه ، اما الابانة فيبدو انه الفه عقب

---

* يضاف الى ذلك كتب تنطوى على أجوبة على مسائل فى علم الكلام كانت ترد اليه من شتى البلدان .

** الكتاب فى نشرتيه (نشرة ريتر أو نشرة محيى الدين عبد الحميد) ورد باسم مقالات الاسلاميين ويرى الدكتور عبد الرحمن بدوى ان اسم الكتاب كما ورد فى ثبت أسماء مؤلفات الاشعرى لدى ابن عساكر أو غيره : مقالات المسلمين وأن لفظ (اسلاميين) انما هو استعمال غير مألوف لا فى عصر الاشعرى ولا قبله وأنه ينبغى اخذ باللفظ الذى استقر عليه الاستعمال فى القرآن والسنة : مسلم ومسلمين حتى وان جاءت هذه التسمية فى عناوين المخطوطات التى استند اليها المحققان (د. عبد الرحمن بدوى : مقالات الاسلاميين جـ ١ ص ٥٢٧ — ٥٢٨) .

التحول ، لانه يحمل خصومة مسرفة للمعتزلة ، والتحول المذهبى لا يعرف عادة الاعتدال ، وانما انتقال من تأييد الى عداوة ، واشـد ما تكون العـداوة عقب التحول ، فى الابانه حملة شعواء على المعتزلة وعرض مشوه لافكارهم مع معرفة الاشعرى الدقيقة والعميقة لحقيقة آرائهم ، من ذلك مثلا تكفيره اياهم لقولهم بخلق القرآن بمعنى انه « مختلق » ودانوا بخلق القرآن نظيرا لقول اخـوانهم من المشركين الذين قالوا ان هذا الا قول البشر ، فزعموا ان القرآن كقول البشر ، ومن ذلك ايضا اتهامهم بأنهم اثبتوا خالقين لقولهم بحرية الارادة وشبههم باجوس ، واثباته الوجه واليدين والعين ونزول الله ومجيئـه على نحـو أقترب فيه من المجسمة (١) ، وما ذاك الا معارضة لمذهب المعتزلة فى الصفات ، لم تكن هذه المواقف من الاشعرى تمليها عليه حقيقة معتقده أو توسط بين النقل والعقل او حتى اعلاء من قيمة النص بقدر ما املتها عليه عداوة مفرطة * للمعتزلة عقب تحوله وسعى الى هدم آرائهم ، بل انه استهل الكتاب بحملة على المعتزلة مقترنة بتودد مفرط للحنابلة حتى خص الامام احمد بن حنبل — دون سائر الائمة بالذكر صراحة — ليعلن انتماءه اليه ، مع ان منطق الامور كان يقتضى ان يذكر الامام الشافعى الذى يتعبد على مذهبه ، ولا يكفى لتبرير هذا التودد ما ذهب اليه ابن عساكر من ان ليس لاحمد مذهب خاص فى المعتقد سوى ما عيه جمهور أهل السنة ، وهأنذا على معتقد يجمعنى واياه (٢) ، لان آراءه التى اعلنها فى اللمع لا تتفق مع آراء احمد ابن حنبل ، ومن ثم فقد اتهمه الحنابلة بأنه لم يتخلص تماما من آراء المعتزلة .

اما آراؤه فى اللمع فقد جاءت اقرب الى القصد وابعد عن التحامل واكثر نضجا ومن ثم ادق تعبيرا عن حقيقة مذهبه ، فلا تحـكمها انفعـالات العداوة البادية عقب التحول ، ومن ثم فهى أجدر من آرائه فى الابانة فى التعبير عن حقيقة آرائـه .

اما كتابه « مقالات الاسلاميين » فقد عرض فى جزئه الاول لاراء مختلفـة الفرق كالشيعة والخوارج والمرجئة والمعتزلة واصحاب الحديث وكل فرقة منها تندرج تحتها فرق اخرى ، وفى الجزء الثانى تصنيف وفقا للموضوعات ، فيتناول مسائل فى دقيق الكلام وجليله ، وآراء مختلف الفرق فيها ، وهو وان اكثر من التفريعات والتقسيمات التى تشوه العرض ولا تعطى عمقا للموضوعات فانه كان موضوعيا فى عرضه لموقف المعتزلة .

---

(١) الاشعرى : الابانة عن اصـول الديانة ص ٧ ، ٨ (طبع ادارة الطبـاعة المنيرية بالازهر) .

* تتناسب هذه العبارة مع ما ذكره الرواة من حركة اشبه بالتمثيلية حين خلع رداءه على المنبر معلنا انخلاعه عن المعتزلة .

(٢) المرجع السابق ص ٤

أما « استحسان الخوض فى علم الكلام ، فهو بدوره قد آثار تشكك بعض الباحثين فى حقيقة نسبته اليه ، لان موضوع استحسان الخوض فى الكلام ولم يكن مستساغا من اهل العصر خصوصا ائمة الفقه والحديث ، وانما تقبله العلماء فى عصر متأخر عن عصر الاشعرى ، ولكن لم لا يكون الاشعرى أول من مهد لهذا الاعتراف بكتابه هذا ؟ هذا وقد أخذ عليه الحنابلة مع تودده اليهم أنه خاض كثيرا فى مسائل الكلام فى منازعاتهالفكرية مع المخالفين سواء من أصحاب الديانات الاخرى أو من المعتلة والشيعة وذلك مما نفر الزحنابلة منه، فألف رسالته هذه تبريرا لموقفه مستحسنا الخوض فى علم الكلام * .

منهجــه :

يستند منهج الاشعرى الذى حدد موقفه من المعتزلة الى عاملين رئيسيين :

الاول : ان اعطاء قيمة مطلقة للعقل لا يؤدى الى نصرة الدين ، انهاستبدال العقل بالعقيدة ، وكيف تكون معتقداتنا عن الله اذا كان العقل هو المرجح عند التعارض على النقل ؟ .

الثانى : أنه لابد من الايمان أن فى الدين أحــكاما توقيفيه ** ؛ ذلك مبدا جوهرى فى الاعتقاد ولا يكون بدونه ايمان ، وما عسى أن يكون الدين اذا استباح الانسان لعقله أن يخوض فى كل فعل او أمر الهى ، ان ذلك يتنافى تماما مع مفهوم الايمان وما يقتضيه من تصديق وتسليم .

(*) ورد فى طبقات الحنابلة لابن ابى يعلى أنه لما دخل الاشعرى بغداد جاء الى البربهارى أحد علماء الحنابلة ـ نجعل الاشعرى يقول : رددت على الجبائى وعلى أبى هاشم ، ونقضت عليهــم ، وعلى اليهود والنصــارى والمجوس ·· واكثر الكلام ، فلما سكت قال البربهارى : ما ادرى مما قلت لا قليلا ولا كثيرا ، ولا نعرف الا ما قاله أبو عبد الله أحمد بن حنبل ، فخرج الاشعرى من عنده وصنف كتاب الابانه ، فلم يقبله البربهارى منه ويبدو أنه ألف عقب ذلك استحسان الخوض فى علم الكلام ·· أى اذا كان تودد الاشعرى الى الحنابلة وامامهم لم يعجب علماءهم بسبب خوضه فى الكلام فقد كان على الاشعرى ومعظم مؤلفاته ان لم تكن كلهــا فى علم الكلام أن يبرر استحسان الخوض فيه ، هذا وقد دافع ابن عساكر عن الاشعرى مثيرا الشك فى هذه المقابلة التى يبدو فيها الاشعرى اقل منزلة من أحد علماء الحنابلة ببغداد (ابن عساكر: تبيين كذب المفترى ·· ص ٣٩٠ ـ ٣٩١) ·

** راجــع فى ذلك مناظرته مع الجبائى حول أفعال الله وكذلك مناظرته الاخرى حــول اسمائه تعالى ·

على ان ذلك لا يعنى معارضة للعقل اذ انتقد الجمود والتقليد بقوله : ان طائفة من الناس جعلوا الجهل رأس مالهم وثقل عليهم النظر والبحث عن الدين ومالوا الى التخفيف والتقليد ، وطعنوا على من فتش عن أصول الدين ونسبوه الى الضلال (١) ، ويقول فى نص آخر أوضح وأصرح فى الدلالة على نهجه ، حكم مسائل الشرع التى طريقها السمع أن تكون مردودة الى أصول الشرع التى طريقها السمع ، وحكم مسائل العقليات والمحسوسات أن يرد كل شىء من ذلك الى بابه، ولا تخلط العقليات بالسمعيات ولا السمعيات بالعقليات ، والمحسوسات أن يرد كل شىء من ذلك الى بابه ، ولا تخلط العقليات بالسمعيات ولا السمعيات بالعقليات ولقد تلمس الاشعرى الحلول الوسطى فى المشكلات الكلامية التى عالجها ، يتضح ذلك فى آرائه فى مسائل صفات الله وخلق القرآن ، ومع خصومته للمعتزلة فانه لم يهمل منهج العقل وذلك مما أثار عليه الحنابلة واتهموه انه لم يتخلص تماما من ميل الى الاعتزال (٢) ، على أن ذلك لا يعنى أنه كان الى العقل اميل من النقل ، على العكس فانه اذا اتهم بأنه لم يلتزم الوسط بين النقـل والعقـل فى بعض المسائل — كما يرى العالم المعاصر زاهد الكوثرى — وأنه كان يميل الى طرف من الطرفين ، فان هذا الطرف هو بلا شك جانب النقل ، انه اذا تعارض العقل والنقل فان النقل هو المقدم ، اذ يجب أن يتبع العقل النص ولا يحيد عنه ٠

وليس أدل على ميله الى جانب النقـل دون العقل من مخالفة مذهبى الحلول الوسطى المعاصرين له لاتجاهه ، فنظرية الكسب فى رأى المـاتريدية ليست الا صورة قريبة من الجبر ، كذلك خالفه الطحاوى فى اجازته على الله تكليف ما لا يطاق* ٠

اولا — وجودا :

يستدل الاشعرى على وجود الله باحكام الصنع والتدبير فى العـالم ، فاذا ابصر الانسان ذاته وجد أنه قد انتقل من طور الى طور ، كان نطفة ثم علقة ثم مضغة ثم لحما وعظاما ودما ، ويعلم الانسان أنه لم ينقل نفسه من حال الى حال ، لأنه لا يقدر فى حال كمـال قوته وتمام عقله أن يحدث لنفسه سمعـا ولا بصرا ولا أن يخلق لنفسه جارحة ، يدل على ذلك أنه فى حال نقصانه وضعفه غير قادر على أن يكمل نفسه ، وفى حال هرمه وكبره عاجز عن ان يرد حاله الى الشباب ، فدل ذلك على أن ناقلا نقله من حال الى حال ومدبرا فدبره ، ولكن الا يجوز أن يكون انتقاله من حال الى حال بغير ناقل ولا مدبر ؟ انه كما لايجوز

---

(١) الاشعرى : استحسان الخوض فى علم الكلام ص ٨٧ ٠
(٢) ابن تيميه : موافقة صرح المعقول لصحيح المنقول ج ٢ ص ١٠ ٠
* ربما لا يعبر هذان الرأيان للاشعرى : الكسب وتكليف ما لا يطاق عن ميل الى النقـل بقدر ما يعبر عن بعد اتجاه العقل ٠

ان يتحول القطن فيصبح غزلا مفتولا ولا ثوبا منسوجا بغير غازل ولا ناسج . وكما من وجد قصر منيفا لا يتوقع أن يجد الطين قد انتقل بنفسه الى حالة الاجر وينتضد على بعض بغير صانع ولا بان ، كذلك حال الانسان (١) ، قال تعالى « وفى انفسكم أفلا تبصرون » .

ثانيا ـ صفات الله : (أ) صفات الذات :

١ ـ الله « ليس كمثله شيء » واحد عالم قادر حى : والله لا يشبهه شيء ولا يشبه شيئا ، لانه لو أشبه المحدثات لكان حكمها ، وهو واحد لانه لو كان أكثر من اله لما جرى تدبير العالم على الاحكام والنظام ، قال تعالى : لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا (الانبياء : ٢٢) ، والله عالم لان الافعال المحكمة لا تكون كذلك الا ان صدرت من عالم اذ لا تصدر دقائق الصنعة الا ممن علمها . والانسان بما فيه من اتساق الحكمة كالحياة التى ركبها الله فيه ، والفلك وما فيه من شمسه وقمره وكواكبه ومجاريها كل ذلك يدل على ان الذى صنع ذلك لابد عالم بكيفيته وكنهه ، كذلك لا يجوز أن تحدث الصنائع الا من حى قادر(٢) .

لم يفارق الاشعرى المعتزلة حين اثبت العلم والقدرة والحياة صفات ذات لله تعالى ، كذلك ذهب الاشعرى الى ان الله ليس بجسم لان الجسم هو الطويل العريض العميق ، فان قيل جسم لا كالاجسام كان رده اننا لا نطلق على البارى اسما لم يسم به نفسه ولا سماه به رسوله ولا اجمع المسلمون عليه ، ووجه الاختلاف معهم لا فى الفكرة وانما فى الدليل فدليلهم عقل ودليله سمعى ، على انه يختلف معهم بعد ذلك فى سائر الصفات .

٢ ـ الله « فعال لما يريد » : يتوسع الاشعرى فى شرح الارادة لانها تحدد موقفه من اهم نظرية له واعنى بها نظرية الكسب فضلا عن أن الارادة الالهية من موضوعات الخلاف الشديد بينه وبين المعتزلة .

والارادة صفة ذات لله (*) اذ يستحيل أن يكون البارى موصوفا بضد الارادة من عجز او جهل او سهو ، واذا بطل وصف الله بضد الارادة وثبت انه مريد فانه عز وجل ولم يزل مريدا ، كذلك لابد ان يكون مريدا لكل شيء يجوز ان يراد ، لانه اذا كانت الارادة من صفات الذات فقد وجب أن تكون عامة فى

---

(١) الاشعرى : اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع ص ٣ وقد استخلص الاشعرى دليله من القرآن . ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم أنشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين (المؤمنون : ١٢ ـ ١٤) .

(٢) المرجع السابق ص ١٠ ـ ١١ .

(*) صفات الذات هي التى يوصف بها الله ولا يوصف بأضدادها .

كل ما يراد على الحقيقة ، مثل الارادة فى ذلك مثل العلم ، اذ لما كان العلم من صفات الذات فقد وجب عمومه بكل ما يجـوز أن يعلم على حقيقته ، أنه لايجوز ان يكون فى سلطان الله ما لا يريده ، ولو وجدت المعاصى دون ارادته فهذه صفة الضعيف المقهور ، تعالى ربنا عن ذلك علوا كبيرا (١) .

٣ ـ الله : سميع بسمع بصير ببصر متكلم بكلام : كان المعتزلة قد اثبتوا صفات ثلاثة ازلية لله ومنعوا سائر الصفات التى توهم التشبيه ، أما الاشعرى فقد اثبت صفات أزلية سبعه : عالم قادر حى مريد سميع بصير متكلم ، لانه يستحيل ان يتصف الله بأضداد هذه الصفات .

(ب) صفات الله ليست عين ذاته ولا غير ذاته :

صفات الله قائمة بذاته اى انها ليست هى ذاته ولا هى غيره ، لا يتصور أن يكون الله حيا بغير حياة او عالما بغير علم او قادرا بغير قدرة او مريدا بغير ارادة ، اذ لا معنى لعالم الا انه ذو علم ، ولا لقادر الا انه ذو قدرة ولا لمريد الا انه ذو ارادة ، قال تعالى « أنزله بعلمـــه » (النســـاء : ١٦٦) وقال : « وما تحمل من انثى ولا تضع الا بعلمه » (فاطر : ١١) .

ولكن هل معنى مخالفة الاشعرى للمعتزلة فى قولهم صفات الله عين ذاته انه يثبت هذه الصفات مغايرة للذات ؟ لا يستطيع الاشعرى أن يتبنى هذا الموقف لان هذا هو الاعتقاد المسيحى وما ترتب عليه من تثليث ، اما هو فيثبت هـذه الصفات قائمة بالذات لا هى هو ولا هى غيره ، لقد خالف المعتزلة لانه يرى فى موقفهم تعطيلا للصفات فضلا عن ترادف مفاهيمها ، مع أن معنى العلم غير معنى القدرة ، وكذلك فى الحياة وسائر الصفات ، حقا لقد ذهب المعتزلة لتفسير اختلاف العلم عن القدرة الى القول باختلاف المعلوم عن المقدور ، ولكن الاشعرى لا يجد ذلك دليلا كافيا ومن ثم فانه يلزمهم امكان القول : يا علم الله اغفرلى ، اذ طالما لم تفترق الذات عن الصفات معنى فانه لا تمايز بين معنى العلم ومعنى اية صفة اخرى ، ان اثبات اختلاف معنى كل صفة عن غيرها لا يكون فى نظر الاشعرى الا باثبات هذه الصفات قائمة بالذات (*) ، اما قول المعتزلة عالم وعلمه ذاته ، قادر وقدرته ذاته فانما يلزم عنه ان يكون مفهـوم الصفتين : العلم والقدرة واحدة والا امكن أن يعلم بقادريته ويقدر بعالميته . ولكن لما لم يكن الامر كذلك فقد علم أن الاعتبارين مختلفان .

---

(١) الاشعرى : اللمع · ص ٢٨ ـ ٣١ والابانة عن أصول الديانة ص ٤٦ ـ ٤٧ ·

(*) الصفات قائمة بالذات اذ لا معنى لتصور القدرة الالهية منفكة أو مستقلة عن الذات الالهية : كذلك لا يمكن تصور العام بمفهوم العلم الالهى منفكا أو مستقلا عن الذات . ولو كان كذلك لادى الامر الى التصور المسيحى حيث انفك اقنوم العلم اذ تجد فيه شخصا المسيح ·

وان أخذ على المعتزلة انهم ضيقوا على انفسهم حين التزموا بموقف الطرف المقابل للتصور المسيحى (*) معتقدين أن التوحيد لا يكون الا باثبات صفات هى هى الذات ، غافلين عن ان الذات تتعلق بالوجود العينى وان الصفات تتعلق بالوجود الذهنى ، وأن الاعتقاد أن معنى الصفة غير معنى الذات لا يعنى اثبات ذات مجردة عن الصفات وانما يعنى فقط ان الصفة — اية صفة — ليست عين ذات الموصوف ، فالعلم غير العالم ، وهى المشكلة التى ظلت تواجه المعتزلة الى ان قال ابو هاشم بنظريته فى الاحوال ، ولم يغنهم عن ذلك الدفاع بالقول تارة : اختلاف العلم عن القدرة لاختلاف المعلوم عن المقدور ، وتارة اخرى : بنفى أضداد هذه الصفات عنه — قولى عالم اثبات علم الله هو ذاته ونفى الجهل عنه ، وقولى قادر اثبات قدرة الله هى ذاته ونفى العجز عنه، الأمر الذى ادى الى اتهامهم بتعطيل الصفات ، والحقيقة انهم اثبتوا الصفات ولكنهم عطلوا معانيها ، وان كان ذلك ما يؤخذ على المعتزلة فان الاشعرى لم يضع حلا للاشكال ، وانما انتقد الموقف المعتزلى وتحاشى التصور المسيحى وترك المشكلة معلقة : صفات لا هى هو ولا هى غيره ، قائمة بالذات .

وعلى اية حال لقد قصد المعتزلة التوحيد الخالص ، ونظروا الى الذات الالهية نظرة ما صدقيه أو متصلة بالكم فاستبعدوا أى تصور يترتب عليه اثبات صفات مغايرة للذات مفارقة لها ، بينما قصد الاشعرى اثبات معانى الصفات فنظر اليها نظرة تتعلق بالمفهوم أو المعنى وتتصل بالكيف (١) .

(جـ) صلة علم الله الازلى بالمعلومات المحدثة

يكاد يتبنى الاشعرى موقف المعتزلة بصدد صلة علم الله الازلى بالمعلومات المحدثة ، اذ يستوى العلم الالهى بما كان وما هو كائن وما سيكون ، فلايتباين علم الله بالماضى عن علمه بالمستقبل ، وبذلك لا مجال للقول بتغير العلم اذا تغير المعلوم من معدوم الى موجود ، لقد اثبت الاشاعرة العلم لما هو موجود : ولكن اذا كان المعلوم الموجود حادثا وكل ما سوى الله حادث — فكيف يكون

(*) وقد غفل المعتزلة كذلك عن أن التثليب بما ينطوى على شبهة تعدد — ان لم يكن تعددا — لم يلزم عن استقلال الاقانيم عن الجوهر فحسب بل عن تجسد الاقنوم الثانى — صفة العلم — فى شخص المسيح .

(١) ادرك أبوجعفر الطحاوى وكذلك أهل السلف — ابن تيميه — وجه الابهام فى المشكلة وأن الذات تتعلق بالوجود العينى بينما تتعلق الصفات بالوجود الذهنى ، وأن الصفة ليست عين ذات الموصوف فالعلم غير العالم ، ولكن الصفة لا تقوم بذاتها بل بالذات فاذا قلت : اعوذ بالله ، فقد عذت بالذات المقدسة الموصوفة بصفات الكمال المقدسة الثابتة التى لا تقبل الانفصال بوجه من الوجوه ، واذا قلت « أعوذ بقدرة الله » فقد عذت بصفة من صفات الله ولم تعذ بغير الله . (ابو جعفر الطحاوى : العقيدة السلفية شرح صدر الدين الحنفى ص ٦٤ — ٦٥)

H. Corbin; Histoire de la Philosophie Islamique, p. 166

علم الله بذلك قديما ؟يصطنع الاشعرى الموقف المعتزلى اذ لا انفكاك له عنه بعد اثبات ازلية العلم ، فالله يعلم الموجود والمعدوم بعلم واحد قديم ، وعلمه بالحادث وقت حدوثه وقبل حدوثه علم واحد ، والعلم بأن سيكون هو بعينيه علم بالمكون حال الكون ، اذ لا تفرقة بين المقدور والمحقق أو بين المنجز والمتوقع، فالمعلومات بالنسبة لعلمه — جل شأنه — على وتيرة واحدة (١)*

(د) الصفـــات الخبرية :

القضية الاساسية لدى ابى الحسن الاشعرى بصدد الصفات الخبرية أن حكم كلام الله عز وجل ان يكون على ظاهره وحقيقته ولا يخرج فيها عن ظاهره الى المجاز الا بحجة ، فاذا كان ظاهر الكلام العموم فليس يجوز أن يعدل بما ظاهرة العموم عن العموم بغير حجة (٢) ، وهكذا تحدد موقفه من اثبات ما اخبر عنه القرآن من يدين ووجه وغيرهما ، فقوله تعالى : « لما خلقت بيدى » (بفتح الدال) على ظاهره وحقيقته من اثبات اليدين ولا يجوز أن يعدل به عن ظاهر اليدين الى ما ادعاه خصومنا الا بحق (٣) ٠

ولكن هل اثبات الصفات يفيد التجسيم ؟ يقول الاشعرى : قوله تعالى « لما خلقت بيدى » لا يخلو ان يكون معنى ذلك : اثبات النعمة أو القدرة ، وهذا ما ينكره وفقا لمبداه الذى اعلنه من جريان اللفظ على ظاهره حيث لا حجة فى التأويل او التخصيص تبرر الخروج به عن معناه ، وحيث لا قرينة او دليل ، فاللغة لا تجيز التأويل او التخصيص ، او ان يفيد اليدان الجارحة وذلك هو التجسيم ومن ثم فهو ينفيه ، لا يبقى الا أن يكون معنى قوله تعالى : « بيدى » اثبات يدين ليستا قدرتين ولا نعمتين من جهة ولا جارحتين من جهة أخرى ، وأنما يدان ليستا كالايدى ، ومع أن قول الاشعرى صريح فى نفى التجسيم او الكيفية

---

(١) الشهرستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام ص ٢١٩ ٠

(*)معلومات الله بالنسبة لعلمه على وتيرة واحدة لا فرق فيها بين ماض ومستقبل ، منجز ومتوقع ومن ثم لا يتبدل العلم الالهى ولا يتغير ازاء انتقال من عدم الى وجود ، وليس كذلك الانسان اذ المستقبل غيب وان علم بشيء منه فعلمه ظنى ، ومن ثم كان التغير فى العلم الانسانى من جهل الى علم وكان التغير بالتالى فى ذات الانسان فتغير المعلوم ادى الى تغير العلم وهذا ادى الى تغير العالم ، وبذلك حل المتكلمون مشكلة صلة العالم الازلى بالمعلومات الحادثة وهو ما عجز عن ادراكه فلاسفة الاسلام فقاسوا العلم الالهى على العلم الانسانى وترددوا لاثبات ثبات العلم الالهى الى القول بعلمه تعالى بالكليات دون الجزئيات ٠

(٢) الاشعرى : الابانة ص ٣٩ ٠

(٣) المرجع السابق نفس الصفحة ٠

(لله يدان بلا كيف) فان اليدين عنده تدلان على التثنية (*) ، وفى التزامه بما ورد فى النص فقد ذهب الى أن كلتا يديه يمين (**) ، هكذا أثبت كل الصفات التى وردت فى النص دون تأويل ، بل انه انكر على المعتزلة تأويل الاستواء بالاستعلاء فى قوله تعالى « الرحمن على العرش استوى » (طه : ٥) وانما الاستواء فعل احدثه الله سماه استواء دون علم لنا بكيفيته .

هكذا لا نستطيع أن نقرر ان الاشعرى قد التزم بصدد الايات الخبرية موقفا وسطا بين العقل والنقل ، لقد شن حملته على التأويلات المجازية للمعتزلة دون التشبيهات الصارخة للمجسمة ، حقيقة انه لا يمكن ان يعد مجسما او مشبها بعد ان أعلن عبارة « بلا كيف » عقب كل اثبات لصفة خبرية ، حتى سمى هو ومن اتبعه فى ذلك بـ « البلاكفة » ، ولكنه مع ذلك قد هاجم المعتزلة لصالح الحنابلة .

ثالثا ـ جواز رؤية الله يوم القيامة :

من المسائل التى اهتم بها الاشعرى اهتماما خاصا لا لان الشرع قد حسمها اذ لو كان كذلك لما انكرت الرؤية فرق كثيرة من المسلمين كالمعتزلة والخوارج والشيعة ـ وخاصة الزيدية ـ وبعض المرجئة ، وفى جانب تأكيد الرؤية نجد اهل الحديث والحنابلة فضلا عن الاشاعرة ، وانما يرجع اهتمام الاشعرى الى ان امامه الشافعى قد أكد الرؤية كما سبق القول .

تدم الاشعرى على جواز الرؤية ادلة سمعية وعقلية فى كتابيه « الابانة » و « اللمع » .

اما معتمده الاساسى فى ادلته النقلية نقوله تعالى : « وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة » (القيامة : ٢٢ ، ٢٣) ، وقد نفى ان يكون النظر المقصود فى الآية اى معنى آخر غير الرؤية ، ونفى على الخصوص معنى الانتظار وهو ما قال به المعتزلة (***) ، وكذلك فى أن يكون مراد الاية الى نعم ربها وثوابه منتظرة .

(*) كان بعض من سبقه من الصفاتية كابى العباس القلانسى قد انكر دلالة اليدين على التثنية فى قوله تعالى « بل يدان مبسوطتان » لما فى ذلك من دلالة حسية .

(**) الاية ، والسموات مطويات بيمينه » ولم يرد فى الآيات ذكر اليسار أو الشمال .

(***) ورد النظر بمعنى صريح يفاد الانتظار فى آيات : « فنظرة الى ميسرة » (البقرة : ٢٨) وما حكى عن بلقيس قولها : « فناظرة بم يرجع المرسلون » (النمل : ٣٥) فضلا عن انه شائع فى اللغة يقول الشاعر :

فان بك صدر هذا اليوم ولى فان غدا لناظره قريب (القاضى عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ص ٢٣٣ وما بعدها) .

وينكر القاضى عبد الجبار ردا على الاشعرى أن الانتظار يفيد التنغيص أو التكدير ، لأن

واضطر الاشعرى الى تأويل او تخصيص آيات اخرى ليؤكد الرؤية كقوله تعالى : «لا تدركه الابصار ...» (الانعام ١٠٣) فقد خصص ذلك بالدنيا دون الاخرة (*) ، وحين سال موسى ربه الرؤية اجابه الرب « لن ترانى » (الاعراف ١٤٣) تأول الاشعرى هذه الآية ، فقوله تعالى « أن العجز من الرائي وليست الاستحالة من قبل المرئى والا لقال سبحانه : لست مرئيا ، وان ورود النفى بصيغة « لن » يفيد مجرد النفى دون الاستحالة ، ولو كانت الرؤية مستحيلة لما سالها نبى (**) ، كذلك تاويل اية أخرىفحين سال قوم موسى نبيهم « أرنا الله جهرة » (النساء ١٥٣) عدها الله كبيرة وأخذتهم الصاعقة فذلك فى رأيه لتعذر الرؤية فى الدنيا دون الآخرة .

واستند الاشعرى الى آيات أخرى ليست صريحة فى الدلالة على الرؤية كقوله تعالى : « انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون » (المطففون ١٥) فاذا كان الكفار محجوبين فلابد ان المؤمنين مبصرون (***) ، وقوله تعالى : « للذين احسنوا الحسنى وزيادة » (يونس ٢٦) ، فالزيادة فى رأيه هى النظر اليه تعالى .

ويبدو ان الاشعرى قد التزم بموقف الرؤية معتمدا على رجال الحديث فى تأكيدهم صحة قول الرسول عليه السلام : ترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون فى رؤيته (****) .

اما ادلته العقلية فأغلبها حجج سلبية ، اذ ليس هناك ما يمنع عقلا من

ذلك لا يكون مادام المنتظر على يقين من وصول ما ينتظره كحال أهل الجنة وهم المقصودون فى الاية . هذا ومستند المعتزلة قوله تعالى : لا تدركه الابصار : فالله عز وجل قد تمدح ذاته بعدم الرؤية ومن ثم فان فى اثبات الرؤية نقصا فى حقه على ما يرى القاضى عبد الجبار . والنظرغير الرؤية اذ النظر فى اللغة مجرد شخوص الوجه وتحديق العين فيقال : نظرت الى الهلال فلم أره. ويقول تعالى : « وتراهم (أى الاصنام) ينظرون اليك وهم لا يبصرون » الاعراف : ١٩٨ فالاية تثبت النظر وتنفى الرؤية . والنظر بالنسبة للرؤية او الابصار كالاصغاء بالنسبة للسمع .

(*) تخلى الاشعرى بذلك عن قضيته الرئيسية : ان يكون كلام الله على ظاهره لا يخرجه من العموم الى الخصوص الا بحجة ظاهرة حين خصص مراد الاية بالدنيا دون الاخرة دون قرينة او دليل .

(**) حجة واهية فقد سال موسى ربه الرؤيا فى الدنيا وهى مستحيلة .

(***)الزام لا تقتضيه الاية اذ هم محجوبون عن رحمته .

(****) تضامون اى تتزاحمون هذا ويعد المعتزلة هذا الحديث اخبار احاد واحاديث الاحاد عندهم تفيد العمل دون الاعتقاد .

رؤية الله يوم القيامة لان ذلك لا يفيد حدوثه أو تغيير حقيقته أو تشبيهه .... أو أن تقتضى الرؤية الجسمية ولا مقابلة للرئى للرائى ولا اتصال الشعاع منه اليه ، انها جائزة دون دلالة على الجسمية أو المشابهة للمخلوقين اذ هى رؤية بلا كيف ....

واذ ينفى حجج المعتزلة دو تفنيد مفحم فانه لا يقدم اجابة حاسمة على اعتراضهم : اذا كانت الرؤية جائزة الا تكون سائر الاحساسات كذلك واخصها اللمس ؟ ليس فى الكتاب الكريم ما يدل على ذلك فضلا عن أن الرؤية لا تقتضى التماس كما هو الحال فى احساسات كالذوق واللمس ، هذا الى ان ذلك يؤدى الى حدوث معنى فى البارى وذلك غير جائز ، ولكن الا يجوز أن يحدث الله ادراكا فى هذه الاحساسات الثلاثة من شم وذوق ولمس دون حدوث معنى فى البارى ؟ يعتبر الاشعرى أن ذلك جائز ، أما بصدد السمع فانه كالنظر يؤكده اذ الله متكلم وقد سمع موسى كلامه فى الدنيا .

واذا كانت حجج الاشعرى على الرؤية لا ترقى الى مستوى تأكيده لها فذلك لانه كانت تحكم موقفه اعتبارات ثلاثة :

١ ــ اعتبار منهجى : فمعارضته للمعتزلة ليست مسألة مذهبية فحسب وانما هى مذهبية ومنهجية ، فقد كان عليه أن يتخذ موقفا مناهضا لنزعتهم العقلية بعد أن عارض آراءهم ، ومن ثم تبنى الاشعرى ومن بعده الاشاعرة ما يمكن ان نسميه النزعة الواقعية ، يتضح ذلك فى قضيته الاساسية فى مسألة الرؤية وقد أعلنها صراحة : كل موجود يصح أن يرى ، والله موجود فرؤيته اذا جائزة .

(**) يورد الاشعرى اعتراضات من عنده لا من خصومه ولا صلة لها بموضوع الخلاف ثم يتولى الرد عليها كقوله ان رؤية الله لا تقتضى حدوثه أو وصفه سبحانه بالظلم أو الجور او الكذب اذ الحجة الاساسية للمعتزلة ان الرؤية تقتضي الجسمية واتصاف الجسم بالاعراض كاللون فضلا عن انها تفيد المقابلة ــ اى ان يكون المرئى فى جهة تقابل الرائى واتصال شعاع من المرئى للرائى .

(***) لزوم موقف الاشعرى ان كان عليه أن يتبنى موقف ضرار بن عمرو ، أن الله يرى يوم القيامة بحاسة سادسة يخلقها فينا ، ورد المعتزلة على ذلك انه ليس من دليل سمعى يفيدذلك .

(*) النزعة العقلية لدى المعتزلة تملى عليهم انكار الرؤية لافادتها التجسيم المستبعد عن الله تعالى ، النزعة الواقعية لدى الاشاعرة تجيز الرؤية لان كل موجود يصح ان يرى ، والنزعة الذوقية لدى الصوفية تؤكد معنى القرب والانس فى الحضرة الالهية والتطلع الى جلاله والرؤية ببصيرة القلب لا ببصر العين . هذا وقد ذهب ابو الهذيل العلاف وتابعه بعض المعتزلة وعارضه هشام الفوطى وعباد بن سليمان الى رؤية الله بالقلب (مقالات الاسلاميين جـ ١ ص ٢٦٥) لا متابعا الصوفية وانما الرؤية القلبية هى تمام معرفته جل شانه معرفة ذوقية يقصر عنها العقل البشرى فى هذه الدنيا اذ لا تحيط به الافهام .

٢ — اعتبار فقهي : اذ الرؤية من المسائل التي أخذها امامه في الفقه : الشافعي .

٣ — اعتبار سني : اذ التزم أهل الحديث والحنابلة بموقف الرؤية استنادا الى حديث صحيح عن الرسول " ترون ربكم يوم القيامة ... ومن ثم اعتبر الاشعري القول بالرؤية موقفا لعقيدة أهل السنة لا يصح الشك فضلا عن المخالفة فيه .

رابعا — كلام الله (الكلام النفسي والكلام اللفظي) :

تعد مشكلة « كلام الله » من أهم المشكلات التي وفق الاشعري في تقديم حل لها ، ومن ثم خفت حدتها انْ لم تكن قد حسمت فلا نجد ذلك الصراع العنيف الذي كان بين المعتزلة والحنابلة ، حقيقة انه ليس أول من بين الكلام النفسي والكلام اللفظي ، فالحلول الحاسمة لا تظهر فجاة ، وانما نجد بذور هذا التمييز لدى الامام أبي حنيفة . غير انه منذ الاشعري حسم الصراع الدائر حول خلق القرآن .

غير انه يتعذر ان نلتمس تمييزا بين الكلام النفسي والكلام اللفظي في كتابه « الابانة » الذي الفه عقب التحول حيث يحكم آراءه العداء الشديد للمعتزلة ، ومن ثم يبدو كما لو كان يشارك الحنابلة الراى في القول بقدم القرآن ، انه يقول : ولا يجوز أن يقال ان شيئا من القرآن مخلوق لان القرآن بكماله غير مخلوق ، ثم يكاد يقتفى اثر الامام احمد ابن حنبل فيما ساقه في كتابه « الرد على الجهمية » ، اذ القضية الاساسية التي استند اليها الاشعري في كتابه « الابانة » ليهدم بها القول بخلق القرآن : ان كل حي فهو متكلم ، فاذا كان الله حيا بحياة قديمة فهو لابد متكلم بكلام قديم ، ومن لا يتصف بالكلام فهو متصف بضده من الخرس والعمى والسكوت — تعالى الله عن ذلك — فالله متكلم بكلام قديم ، لا نجد أثرا للتمييز بين الكلام النفسي والكلام اللفظي ، حقيقة انه يصل بين الكلام والعلم وذلك ينطوى على اشارة الى الكلام النفسي حين يقول : اذا كان غير جائز أن يوصف الله بغير العلم — اى الجهل — فكذلك غير جائز ان يوصف بغير الكلام ، فكما أنه لم يزل عالما فانه لم يزل متكلما ، غير انه حين يعرض لاعتراض المعتزلة : حدثونا عن اللفظ بالقرآن فانه لا يرد ردا صريحا متعللا بتبرير لغوى : لا يجوز أن يقال انه كلام ملفوظ لان العرب تقول لفظت باللقمة من فمي بمعنى رميتها ، وكلام الله غير ملفوظ به ، ثم يؤكد القول انه لا يجوز أن يقال ان شيئا من القرآن مخلوق لان القرآن بكماله غير مخلوق ، ويسوق نفس ادلة الحنابلة النقلية والعقلية على السواء ، كقوله تعالى : « الا له الخلق والامر » (الاعراف : ٥٤) والقرآن امره والامر غير الخلق ، فهو ليس

خلقه ، وقوله تعالى : « قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربى لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربى ولو جئنا بمثله مددا » (الكهف ١٠٩) للدلالة على ان كلام الله لا يتناهى ومن ثم فهو أزلى ..

ومن المعلوم أن المعتزلة قد ذهبوا الى أن معنى وصف الله بأنه متكلم انه فعل احدثه فى غيره ، وأن موسى حين كلمه ربه من تجاه شجرة وفقا لقوله تعالى : « فلما اتاها نودى من شاطىء الواد الايمن فى البقعة المباركة من الشجرة أن يا موسى أنى أنا الله رب العالمين » (القصص : ٣٠) ولكن الاشعرى اذ يقول بقدم كلام الله وقيامه به يرفض صدور الكلام من تجاه شجرة والالزم المعتزلة فى رأيه نسبة الكلام الى الشجرة لا الى الله ، انه لا يجوز أن يخلق الله كلامه فى بعض المخلوقات لان هذا يوجب أن ذلك المخلوق متكلم له ، ويستحيل ان يكون كلام الله عز وجل كلاما للمخلوق (١) .

ويؤول الاشعرى الآيات التى تفيد أن القرآن محدث كقوله تعالى : وما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث (الانبياء ٢) فالمقصود بالذكر فى رأيه كلام الرسول لا كلام الله .

خلاصة القول انه لا يمكن أن نستدل من « الابانة » الا أن الاشعرى قد اقتفى اثر الحنابلة فقال بقدم كلام الله وان القرآن غير مخلوق ، وان كنا نجد له هذا النص الهام الذى يعد مدخلا للتمييز بين ما هو قديم وما هو حادث فى القرآن : القرآن فى اللوح المحفوظ لقوله تعالى : « بل هو قرآن مجيد فى لوح محفوظ » (البروج ٢٢) وهو فى صدور الذين اوتوا العلم لقوله تعالى : « بل هو آيات بينات فى صدور الذين اوتوا العلم » (العنكبوت ٤٩) وهو متلو بالالسنة لقول الله « لا تحرك به لسانك » (القيامة : ١٦) ، فالقرآن مكتوب فى مصاحفنا فى الحقيقة ، محفوظ فى صدورنا فى الحقيقة ، متلو بألسنتنا فى الحقيقة ، مسموع لنا فى الحقيقة اذ يقول تعالى : فأجره حتى يسمع كلام الله (٢) (التوبة : ٦) .

---

(١) الاشعرى : الابانة ص ٢١ .

(*) خلط واضح بين اللاتناهى فى الكم – أى الله عالم بعلم لا يتناهى – كما تدل عليه الآية وبين اللاتناهى فى الزمان – بالنسبة لكلام الله – وهو المطلوب اثباته لتأكيد القول بقدم القرآن .

(٢) الاشعرى : الابانة .

(*) لعلنا فى العصر الحديث اقدر على فهم حجة المعتزلة : اننا نسمع صوت مقرىء القرآن أو غيره من المذياع ولا ننسب التلاوة الى المذياع وانما الى المقرىء . فسماع كلام الله اتيا من تجاه شجرة لا يعنى أن ينسب كلام الله الى الشجرة الا ان صح أن ننسب التلاوة الى المذياع .

(٢) الاشعرى : الابانة ص ٣٠ .

فالقرآن او بالاحرى كلام الله يطلق على اكثر من نحو واحد ، فليس حال الكلام فى اللوح المحفوظ هو نفس حاله أو صفته حين يكون فى المصاحف مكتوبا أو على الالسن مثلوا أو فى الاذان مسموعا ، وانما يطلق كلام الله على نحوين : الكلام النفسى القديم المتعلق بالعلم وهو القائم بذات الله ،والكلام المكون من حروف وأصوات وهو الحادث ، ولم يكن المعتزلة يميزون هذا التمييز مستندين الى ان الكلام امر ونهى وخبر واستخبار ، وأن الامر يقضى أن يتوجه الخطاب فيه الى مأمور كما يتوجه النهى الى من ينهى . اما الخبر فهو وصف لحادث وكل ذلك محدث ، على أن الاشعرى لا ينظر الى موضوع الخطاب وانما الى العلم الذى يشتمل عليه الخطاب ، فسواء أكانت الايات امرا ام نهيا أم خبرا ام استخبارا فذلك كله يرجع الى صفة واحدة لله هى صفة العلم ، وكما أن العلم واحد وان تعلق بما هو واجب أو جائز أو مستحيل ، كذلك الكلام النفسى يدل على معنى واحد قائم بالله قديم وان تعلق بأمر او نهى او خبر او استخبار ، وكما ان علمه واحد مع كثرة المعلومات ، وقدرته واحدة مع تعدد المقدرات ، وارادته واحدة قديمة مع حدوث المرادات ، وكذلك كلامه فانه واحد مع تعـدد متعلقاته ، ازلى لان نسبة الازليةالى عموم متعلقاتها واحدة ، يقول الشهرستانى معبرا عن راى الاشعرى : ان الكلام له صفة واحدة لا خاصية واحدةولخصوص وصفها حد خاص ، اما كونه أمرا ونهيا وخبرا واستخبارا فهى خصائص للكلام وليست اقساما له ، كانقسام العرض الى أصنافه المختلفة (لون — طعم — رائحة ...) أو الحيوان الى انواعه المتميزة (١) .

ولكن ما زال للمشكلة جانب معلق ، كيف يتوجه الخطاب بكلام الله الازلى الى موجود محدث ؟ هل يجوز ان يتوجه كلام قديم الى كائن محدث ؟ حقيقة للمشكلة نظائر وقد سبق للمعتزلة أنعالجوها وكلهاتتعلق بصلةالازلى بالحادث او اللا متناهى بالمتناهى : تعلق علم الله الازلى بالمعلوم الحادث ، تعلق القدرة القديمة اللا متناهية بالمقدورات المتناهية ، ولكن المشكلة فى الكلام تختلف لان الكلام موجه الى مخاطب كان قبل خلق الله اياه عدما فهل يجوز أن يتوجه الخطاب الى معدوم ؟ ادرك ابن كلاب ذلك فذهب الى عدم جواز توجيه الخطاب للمعدوم ، ومن ثم فان كلام الله فى الازل لا يتصف بكونه امرا أو نهيا او خبرا أو استخبارا الا عند وجود المخاطبين (٢) ، ولكن الاشعرى ينظر الى الكلام من حيث دلالته على العلم الازلى ، فهو على صفة واحدة وان تعلق بأنحاء متعددة أو توجه الى مخاطبين محدثين ، فالله آمر بأمر قديم ، ناه ينهى قديم لانه تعالى مالك والملك من له الامر والنهى .

---

(١) الشهرستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام ص ١٩١ .

(٢) المرجع السابق : ص ٣٠٤ .

والالفاظ المنزلة على لسان الملائكة الى الانبياء دلالات على الكلام الازلى. والدلالة مخلوقة محدثة والمدلول قديم أزلى ، اذ الفرق بين القراءة والمقروء والتلاوة والمتلو كالفرق بين الذكر والمذكور ، فالذكر محدث والمذكور قديم . كذلك الكلام صفة لله قائمة به قديمة ، أما العبارة سواء أكانت فى المصاحف مسطورة ام على الالسن متلوة أم فى الاذان مسموعة فهى من الانسان ومن ثم فهى محدثة .

ولكن اذا كان الكلام يشير الى معنيين : المعنى النفسى القائم بالله وهو قديم والتعبير اللفظى من الانسان وهو محدث ، فأى المعنيين أولى بأن يتصف باسم الكلام ؟ نحن بصدد كلام الله ، ولتأكيد نسبته الى الله لابد من تأكيد جانب المعنى او بالاحرى الكلام النفسى ، فالكلام كما يقول الاشعرى صفة لمن قام به الكلام لا من نطق بالكلام ، ولا يطلق الكلام على العبارات المشتملة على الفاظ — مكتوبة او مقروءة او مسموعة — الا على سبيل المجاز أو الاشتراك اللفظى ، ومن ثم فان المقصود بالكلام هو الكلام النفسى قبل الكلام اللفظى . ذلك الكلام المتعلق بعلم الله القائم بذات الله . ذلك ادل على صفة الكلام واجل فى حق القرآن بوصفه وحيا من الله وادق فى التمييز بين كلام الله وكلام البشر ، انه الكلام الذى ليس بصوت ولا حرف بل هو معنى قائم بالله لا يتغير بتغير العبارات ولا يختلف باختلاف الالفاظ وهو المراد ان وصف كلام الله بالقدم .

بقى بعد ذلك التساؤل ، لماذا شغلت مشكلة « كلام الله » كل هذا الاهتمام — من تفكير المسلمين ، ولماذا احتلت المكانة الاولى من بين مشكلات الكلام حتى اشتق اسم العلم منها ؟ وكيف تسبب شقاقا بل صراعا بين المعتزلة والحنابلة ؟ ولماذا ارادها الفريق الاول عقيدة للناس ان يؤمنوا بحدوث كلام الله ؟ ولماذا وقف لهم الفريق الثانى هذا الموقف الصلب من القول بقدمه لا يحيدون عنه ؟ لقد سبقت الاشارة الى خشية المعتزلة ، وهى خشية لا مبرر لها — ان يقول المسلمون فى القرآن مقالة المسيحيين فى المسيح — ولكن لمشكلة « الكلمة »

تاريخ بعيد سابق على قيام المسيحية ، ومن ثم فانه ينبغى الا تحصر المشكلة بين المسيحية والاسلام او بين المعتزلة والحنابلة ، وانما جاء الاسلام ليواجه سجلا متراكما لمعنى « الكلمة » يمتد من هيرقليطس الى المسيحية .

قصد هيرقليطس من الكلمة Logos القوة العاقلة المنبثة فى جميع انحاء الكون وليس العالم المرئى الا جانبا رمزيا ظاهرا يختفى وراءه النصف الاخر من حقيقة الكون ، هذه الحقيقة هى الروح المقدسة للعالم المتجلية فى الدورة

اللامتناهية من الحياة والموت وفى التغير المستمر فى ظواهر الكون ، فاللوجوس يهيمن على كل شيء كاف لتفسير كل شيء ، انه نظام العالم والانسجام الخفى فى الوجود (١) .

واستخدم اللفظ بمعنى مشابه تحت اسم العقل أو النوس Nons فى فلسفة انكاغوراس .

وتطورت الفكرة فى الفلسفة الرواقية اذ قصدوا بها العقل الكلى والمدبر للكون ، وقد ميزوا بين العقل الكامن (أو بالقوة) وبين العقل الظاهر (أو بالفعل) المتجلى فى الموجودات ، وقد أصبح لهذا التمييز تأثير على كل من الفلسفتين اليهودية والمسيحية من حيث أن اللوجوس فى الفلسفة الرواقية ليس الا الفكر الباطن الذى يتخذ طريقه الى الخارج بالكلمة ، وقد استخدم كل من فيلون اليهودى والآباء المسيحيين « الكلمة » بنفس هذه التفرقة بين الحكمة او العلم وبين الكلمة أو اللفظ ، وقد وصفها فيلون بأوصاف متعددة فسماها : الواسطة بين الله والعالم — الموجود الذى خلق آدم على صورته — حقيقة الحقائق ، ولم يكن بحث اللاهوت اليهودى فى « الكلمة » مجرد امتداد لبحث مسائل الفلسفة اليونانية اذ ذكر اللفظ فى التوراه بما يفيد كلمة الله التى بها كان العالم ، وقد اشار اليهود اليها تحت اسم « ممرا Memra » التى لزمت عنها وفقا للعهد القديم افكار الخلق والوحى والعناية ، وفى توفيق فيلون بين الدين والفلسفة — والفلسفة اليونانية فى كثير من معالمها مادية كما ان الروح اليونانية روح تجسيم وتشخيص ، فوصفها — أى فيلون — بانها الابن الاكبر للحكمة والانسان الاول وأول الملائكة ، ولكن ذلك كان منه قولا مجازيا شاعريا أكثر منه حقيقيا عقائديا متسقا فى ذلك مع اللاهوت اليهودى (٢) .

ثم أصبح « اللوجوس » الإبن الاول لله وصورته والروح السارية فى العالم والواسطة فى خلق العالم وتشخصت الكلمة فى صورة المسيح ، فبالابن وعن الابن وفى الابن ظهر كل شيء ، انه اول الموجودات فى الرسالة الرابعة من رسائل بولس ، ويكاد يتفق مفهوم الكلمة فى انجيل « يوحنا » مع ما ذكره عنها فيلون اذا استثنينا أن يوحنا يعنى بالكلمة الاقنوم الثانى أو المسيح بينما يطلقها فيلون اطلاقا ولا يحصر مداولها فى شخص بعينه (٣)، ولا يتصورها متجسدة فى انسان من لحم ودم ، غير أن تصور فيلون للوجوس كان شائعا ومعروفا لدى كتاب الاناجيل (٤) .

(١) Euey op. Religion and Ethics, vol. 6, p. 717 Art Logos
(٢) Ibid p. 718
(٣) د . أبو العلا عفيفى : نظريات الاسلاميين فى الكلمة .
(٤) Euey of Religion and Ethics, vol. 6, p. 718 Logos

وكان على الفكر الاسلامى ان يواجه هذا التراث الفلسفى العقائدى الممتد من اليونان الى المسيحيين عبر اليهود فى ضوء ما حدده القرآن من مدلول للكلمة وهو مدلول بسيط يتسق مع دين الفطرة الذى ينأى عن اقحام تعقيدات تصورات الفلسفة فى مسائل العقيدة ، فلفظ « كن » فى قوله تعالى : وانما قولنا لشىء اذا اردناه أن نقول له كن فيكون ... (النحل : ٤٩) او فى قوله ... انما أمره اذا أراد شيئا ان يقول له كن فيكون ... (يس : ٨٢) انما يعبر عن ارادة الله ، ومجرد التعبير بـ « كن » كاف لايجاد الشىء بعد عدمه ، اما الكلمة فى اشارتها للمسيح فى قوله تعالى : انما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته ... (النساء : ١٧١) فلا تعنى الا ان المسيح كان بالكلمة (كن مولودا لمريم دون أب) ، قال كذلك قال ربك .. وكان امرا مقضيا (مريم : ٢١) ، فليس عيسى هو كلمة الله بمفهومها المسيحى وانما هو اثر الكلمة ومخلوقها ، فليس عيسى هو « الكن » وانما كان عيسى « بالكن » اذ « الكن » هو قول الله وامره الذى به توجد الاشياء (١) . »

ولقد خشى المعتزلة على العقيدة أن يترسب اليها اثر من آثار العقيدة المسيحية فراوا ان يلزموا الناس الاعتقاد بحدوث كلام الله وخلق القرآن ، وهم فى الزامهم المسلمين بذلك اعتقادا مخطئون (*) وان كانوا معذورين اذ بذلك حسبوا انهم يدفعون عن الدين اثرا من آثار المسيحية ، اما اهل السلف فكان من رايهم تخليص الاسلام من آثار هذا التراث المتراكم عن الكلمة بأبعاد هذه الآراء والمعتقدات عن نطاق اصول الدين ، ثم حسم الاشاعرة الامر حين فرقوا بين الكلام النفسى المعبر عن علم الله وبين الكلام اللفظى المعبر عنه بالعبارات والالفاظ والحروف .

على ان ذلك لا يعنى نهاية الاشكال او ان فرق المسلمين جميعا قد خلصت تماما من آثار تراث وان كان غريبا على الاسلام الا انه ممتد عبر القرون ، اذ تسربت الكلمة بمفهومها الفلسفى والمسيحى الى الشيعة الاسماعيلية فى صورة الامامه : الامام الكوزمولوجى كاثر للرواقية والامام المعصوم كاثر للمسيحية ، كذلك تسللت « الكلمة » الى التصوف الفلسفى ممثلة فى فكرة الحقيقة المحمدية الموجودة قبل الخلق (**) .

---

(١) عمار طالبى : عقائد السلف للامام احمد بن حنبل نشر منشأة المعارف ص ٨٣ .

(*) اذ لا وجه شبه بين القرآن ـ كلام الله ـ وعيسى ـ كلمة الله ـ فى رأى أهل السلف وعلى راسهم ابن حنبل المرجع السابق ص ٢٤ .

(**) ترديد الصوفية للحديث : كنت نورا وآدم بين التراب والماء . وتسللت الفكرة الى احدى العبارات التى زيدت على الاذان : يا اول خلق الله ، وذلك تزيد او حشو فى الاعتقاد

ان ذكر أصول المشكلة منذ نشأتها ثم تتبع آثارها فى الفكر الاسلامى (**) يلقى الضوء على الاهمية التى احتلتها « الكلمة » — أو بالاحرى « كلام الله » فى علم الكلام .

خامسا — نظرية الكسب :

يستند موقف الاشعرى من افعال الانسان الى قضية اساسية يرى ان المسلمين قد اجمعوا عليها وهى : ما شاء الله ان يكون كان وما لا يشاء لا يكون (١) ، وهذه قضية جعلته ينظر الى مشكلة الجبر والاختيار من زاوية المشيئة الالهية لا من زاوية التكليف والجزاء .

وقد هاجم الاشعرى موقف المعتزلة من المشكلة : انكم زعمتم انه قد كان فى سلطان الله عز وجل الكفر وهو لا يريده ، واراد ان يؤمن الخلق اجمعين فلم يؤمنوا ، فقد وجب على قولكم ان اكثر ما شاء الله ان يكون لم يكن واكثر ما شاء الله ان يكون كان ، لان الكفر الذى كان — وهو لا يشاء الله عندكم — اكثر من الايمان الذى كان وهو يشاء — وأكثر ما شاء الله ان يكون لم يكن ... لقد جعلتم مشيئة الله انفذ من مشيئة رب العالمين ، لان الكفر اكثر من الايمان وكثيرا مما شاءه ابليس ان يكون كان .

ولقد ذهبتم انه لا يريد السفه الا سفيه ، فلو اراد الله ان يقع فى العالم من شر لكان سبحانه سفيها ، ولكن كما ان الله يريد الطاعة من غيره ولايسمى مطيعا فكذلك يريد السفه ولا يسمى سفيها .

واذا كان الله كما وصف نفسه « فعال لما يريد » ووقع فى ملكه ما لا يريده لكان ذلك عن سهو وغفلة وهو محال عليه اذ هما لا يتفقان ، وصفة العلم التى يتصف بها البارى ، فما دام قد خلق الكفر والمعاصى فهو لابد مريد لها ، لانه لا يجوز ان يخلق ما لا يريد .

وارادة الله كعلمه وكما انه يعلم جميع المعلومات فلا يجوز ان يحدث فى الكون ما لا يعلمه الله بالجهل — كذلك لا يجوز ان يقع شىء على غير ارادته حتى لا ينسب اليه تعالى السهو والغفلة أو ان يوصف بالعجز والضعف ،

(***) المقال القيم للمرحوم الدكتور ابو العلا عفيفى : نظرات الاسلاميين فى الكلمة وان كنت لا أوافق أستاذنا على قوله وجود التثنية بين الذات والصفات لدى الاشاعرة او انهم اقتربوا من الفكر المسيحى لان الاشاعرة وان أنكروا وحدة الذات والصفات لدى المعتزلة فانهم لم يذهبوا الى القول بمغايرتها على نحو يسمح بتجسد احدى الصفات ومن ثم استقلال المسيح (الانسان المتجسد) عن الجوهر الالهى كما هو تصور المسيحية .

(١) الاشعرى : الابانة ص ٤٤ .

فكما لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الارض ، كذلك لا يخرج عن قدرته شىء ، فالله مريد لكل ما هو واقع فى العالم خيرا او شرا .

هكذا التزم الاشعرى بموقف المعارض للمعتزلة فى حرية الارادة ومن المجبره فى قولهم بالجبر ، على ان ذلك لا يعنى انه ناصر القائلين بالجبر ، اذ فرق بين الافعال الاضطرارية والافعال الاختيارية ، الاولى تقع من العباد وقد عجزوا عن ردها والثانية يقدر عليها العباد غير انها مسبوقة بارادة الله حدوثها واختيارها ، وبهذه المقدرة الحادثة يكتسب الانسان افعاله ، فالفعل المكتسب هو المقدور بالقدرة الحادثة ، فاذا اراد العبد الفعل وتجرد له — اى لم يشغل نفسه بفعل سواه — خلق الله له فى هذه اللحظة قدرة على الفعل مكتسبة من العبد مخلوقة من الرب ، فيكون الفعل خلقا وابداعا واحداثا من الله وكسبا من العبد لقدرته التى خلقها الله له وقت الفعل . فالحركتان الاضطرارية والاختيارية وقعتا من جهة الله خلقا وهما يفترقان فى باب الضرورة والكسب ، ولكنهما يستويان فى باب الخلق (١) ، واذا كان الله قد خلق فينا القدرة على الفعل فهو على هذه اقدر كما انه اذ خلق فينا القدرة على العلم فهو به اعلم ، وحركتا الاضطرار والاختيار موقوفتان على اختياره تعالى فان اختارهما كانتا وان لم يخترهما لم يكونا . ويعترض المعتزلة ... انه اذا كان الحكم فى الحركتين واحدا وتتوقف الحركتان على ارادته تعالى فلماذا اختلفت التسمية ؟ ويرد الاشعرى : ليس من الضرورى أن تنسب الى الله الافعال التى يخلقها لغيره فهو يخلق الحركة ولا يسمى متحركا (*) لانه خلقها حركة لغيره ، وانما يسمى العبد متحركا كذلك يخلق الله افعال العباد ويكون الاخير مكتسبا لها .

وليس ادل على ان الافعال مخلوقة لله ، وأن الله هو الفاعل الحقيقى لها ، وما الانسان الا مكتسبها من انه لو كان الانسان هو الفاعل حقا لافعاله لاتت على نحو ما يشتهيه ويقصد ، يريد الكافر أن يكون كفره حسنا صوابا ويريد المؤمن الا يكون فى ايمانه مجهدا — حفت الجنة بالمكاره — ولكن الامور لا تسير على ما يشتهى المؤمن ويقصد الكافر ، ولما كان الفعل لا يحدث حقيقة الا من محدث أحدثه قاصدا اليه فقد وجب أن يكون محدث الفعل هو الله رب العالمين(٢) .

وهكذا يؤدى قول الاشعرى الى ان الله هو الذى قضى المعاصى وقدرها بان خلقها وكتبها واخبر عن كونها فيكون كفر الكافر بقضاء الله وقدره ولم يحدث الكافر لنفسه الكفر ، ولكن الاشعرى يتراجع عن مذهب الجبر المحض وان

---

(١) الاشعرى : اللمع ص ٩٨ .

(*) تستند معظم استدلالات الاشعرى على التشبيهات أو قياس التمثيل وهو اضعف انواع الاستدلال فضلا عن اشتماله على مغالطات فالذى يخلق الحركة يسمى محركا لا متحركا .

(٢) المرجع السابق ص ٣٨ — ٣٩ .

ادى مذهبه الى ذلك نيذهب الى انه لا يصح ان يقال ان الله رضى للكافرين بالكفر لان الله نهانا عنه وانما نطلق القول فنقول بالرضا بقضاء الله وقدره (١).

ويتضح موقف الاشعرى بالرد على سؤالين :

١ — هل الاستطاعة تسبق الفعل ام تصاحبه ؟

٢ — هل تكون القدرة قدرة على الفعل وضده ام قدرة على الفعل فقط ؟

أما الاستطاعة فهى عند الاشعرى مصاحبة للفعل لانها عنده عرض ، لا يبقى زمانين ، ومن ثم فان الله يخلق الاستطاعة فى العبد عند قيامه بالفعل، ولكن اليست الاستطاعة راجعة الى احوال الانسان من صحة البينة وسلامة الجوارح اللازمة لاداء الفعل وهذه ملازمةٌ للانسان قبل الفعل وعنده ؟ لايشترط الاشعرى هذه الاحوال وانما يقترن وجود الفعل بوجود الاستطاعة .

وينفى الاشعرى ان تكون القدرة على الشىء وضده ، لان من شرط القدرة الحادثة وقت الفعل ان يلزم فى وجودها وجود مقدورها ، انه لو قدر الانسان على الشىء وضده لكان معنى ذلك فى رايه انه يجب وجودهما (*) معا فى وقت واحد ، وبذلك يكون الانسان مطيعا عاصيا فى وقت واحد .

لماذا لا ينسب الفعل صراحة الى الله بعد ذلك ما دام هو الخالق الفاعل المحدث له ؟ يرد الاشعرى ان الفعل المكتسب لا يسند الى الله مع انه خالق له اذ لا يضاف الى الموجد ما يضاف الى المكتسب ، فالعبد كاتب أو قائم أو قاعد مع أن الله خلق له ذلك وأراده ، لان الله يريد الفعل خلقا ويريده العبد كسبا فجهتا الارادة مستقلتان ومن ثم جاز اجتماعهما جميعا على مراد واحد من غير تعارض .

ويستدل الاشعرى على خلق الله لافعال الانسان بقوله تعالى « والله خلقكم وما تعملون » (الصافات : ٩٦) ولكن فى ذلك خروجا بالاية عن معناها، فآيات القرآن تفسر فى ضوء ما قبلها وما بعدها ، والاية التى قبلها استنكار من ابراهيم لعبادة قومه الاوثان « أتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون » اى أن الله خلقكم وخلق ما تنحتون من حجارة (*) .

---

(١) المرجع السابق ص ٤٦ — ٤٧ .

(*) سياقا حديث ابراهيم مع قومه لا ينطق بمشكلة خلق الافعال وانما عبادة الاصنام ، وهو يحتج عليهم بان الله خلقكم وخلق الحجارة التى عملتها منها الاصنام ولو كانت الاية تعنى ان الله خلقكم وخلق أعمالكم لكانت عذرا لهم حين يعبدون الاصنام ولكانت حجة لهم لا عليهم .

وكان اولى بالاشعرى أن يستدل بالايات القرآنية التي ذكر فيها لفظ الكسب ، ولنستعرض بعض هذه الايات لنستدل منها اذا كانت تتسق مع مفهوم الكسب فى نظريته أم لا ؟ هل هى تشير الى تأكيد خلق الله لاعمال الانسان أم الى مسئولية الانسان عن افعاله ومحاسبته عليها ؟ فان كانت الاولى كان معنى ذلك اتساق نظريته مع مفهوم القرآن للكسب ، وان كانت الثانية فمعناه انه التمس لفظا فى القرآن وجعله علما على نظريته بعد أن وضعه فى غير موضعه .

« بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار » . (البقرة : ٨١)

« ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم » (البقرة : ١٤١)

« اولئك لهم نصيب مما كسبوا والله سريع الحساب » (البقرة : ٢٠٢)

« ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون » (البقرة : ٢٨٦)

« ومن يكسب اثما فانما يكسبه على نفسه » (النساء : ١١١)

« ان الذين يكسبون الاثم سيجزون بما كانوا يقترفون » (الانعام : ١٢)

« فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون » (الاعراف : ٣٩)

« ولكن كذبوا فأخذناهم بما كانوا يكسبون » (الاعراف : ٩٦)

« ليجزى الله كل نفس ما كسبت » (ابراهيم : ٥١)

« ظهر الفساد فى البر والبحر بما كسبت أيدى الناس » (الروم : ٤١)

« وما اصابكم من مصيبة فيما كسبت أيديكم » (الشورى : ٣٠)

« فأصابهم سيئات ما كسبوا » (الزمر : ٥١)

« كل امرىء بما كسب رهين (الطور : ٢١)

« ما اغنى عنه ما له وما كسب (المسد : ٢)

آيات كلها تؤكد جانب نسبة الفعل الى الانسان ومن ثم مسئوليته عنه ومحاسبته على ما كسب أو اكتسب او فعل ، ليس غريبا اذن أن لا يلجأ الاشعرى الى الاستشهاد بآية منها لانه لا يتسق مفهومها مع ما يعنيه من نظريته فى الكسب (*) .

(*) اما قوله تعالى : « لا يقدرون على شىء مما كسبوا » (البقرة ٢٦٤) فلا تفيد نفى القدرة وانما تعنى ان الذين يبطلون صدقاتهم بالمن والاذى — كما هو اول الاية — لا ينتفعون بشىء مما فعلوا (المصحف المفسر لفريد وجدى ص ٥٦) كذلك قوله تعالى : « لا يقدرون مما كسبوا على شىء » (ابراهيم : ١٨) اى لن يجدوا مما كسبوا فى دنياهم شيئا يوم القيامة (المصحف المفسر : ص ٣٣٢) .

والواقع أن الاشعرى لم يكن يحدوه تقديم حل لمشكلة الجبر والاختيار فيتخذ فيها موقفا وسطا ، وانما اهتم بمعارضة المعتزلة وتفنيد رايهم فى حرية الارادة ، ومن ثم فان نظريته قد لقيت معارضة لا من المعتزلة فحسب بل من دوائر أهل السنة ، ومن المعاصرين له من ممثلى المواقف المعتدلة بين العقل والنقل مثل أبى جعفر الطحاوى وابى منصور الماتريدى ، وعدل فيها خلفاؤه من الاشاعرة ولم يوافق عليها الرازى واعتبرها صورة مقنعة من الجبر ، كذلك انتقدها ابن تيمية ، ولو انه بعد أن قال باستقلال الارادتين : ارادة الله وارادة الانسان اكد الارادة الثانية من اجل التكليف والحساب كما أكد الارادة الاولى من حيث الخلق والمشيئة لامكن ان تكون نظريته اكثر اعتدالا وابعد عن الميل الى القائلين بالجبر وأقرب الى أن تكون وسطا بين الجبر والاختيار .

امكان تكليف ما لا يطاق :

يتسق راى الاشعرى فيها مع رايه فى الكسب ، فاذا كان الله قد اراد الشر والشرك وشاء وجودهما فانه لا يقبح منه شىء البتة ، ومشيئة الله مطلقة ولا يسأل عما يفعل ، فجائز منه أن يعاقب على الذنب الصغير بالعقاب الكبير ، وان يعذب المؤمنين وان يثبت الكافرين وان يؤلم الاطفال فى الاخرة ولا توصف هذه الافعال منه — ان وقعت — بأنها ظلم ، والله لا يفعل ذلك لانه صادق فى خبره بثواب المؤمنين وعقاب الكافرين ، وقوله يدخل فى باب الاخبار والتقرير ومن ثم الامكان والجواز لا الوجوب والضرورة ، يريد الاشعرى أن يهدم مبدأ المعتزلة فى الوجوب على الله إذ لا يجب على الله شىء ولا يستحيل عليه شىء (*) .

وجائز ان يكلف الله الناس ما لا يطيقون ، غير أنه يفرق بين نوعين من التكليف : مايعجزعنه العبد لعدم القدرة أصلاعليه لانه كتكليف الكفيف أن يبصر وهذا ما لا يكلف الله به ، اما ما لا يستطيع العبد فعله لانه اختار ضده وصرف الجهد عنه فجائز التكليف به ، وذلك يتسق مع رايه فى الاستطاعة انها قدرة على الفعل دون ضده اذ العبد عنده مجبور على ما اختاره وذلك هو الجبر الاختيارى ، ويستشهد الاشعرى بقوله تعالى « ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا

(*) ولكنه اذ اراد أن يهدم مبدأ الوجوب على الله فقد فتح باب التشكك فيما اخبر الله عنه بثواب الطائعين وعقاب العاصين . لم يرد الاشعرى ن يخضع الفعل الالهى لتقييمات الاخلاق اذ لا يوصف الفعل الالهى بالظلم فى حالة افتراض تعذيب الاطفال وعقاب الانبياء ولكنه تجاهل أن الفعل الالهى وصف بالعدل وبالحكمة وهما من المعايير الاخلاقية .

به » (البقرة ٢٨٦) ، فلو لم يكن التكليف بما لا يطاق جائزا (*) لما دعوا الله الا يحملهم اياه .

مرة اخرى تجاهل الاشعرى صدر الاية ، فاولها وفقا لرايه مع انه عارض المعتزلة على انتهاجهم منهج التاويل .

واذا جاز ان يكلف الله ما لا يطيقون فقد اجاز ان يؤلم الاطفال فى الاخرة — ان ذلك واقع فعلا لاطفال الكافرين يوم القيامة اغاظة لابائهم ! متجاهلا ان « لاتزر وازرة وزر اخرى » فذلك منه عدل لان مفهوم العدل عنده هو التصرف فى الملك كما يشاء ، ولانه مالك فليس فوقه من يرسم له الرسوم ويحدد له الحدود ولا من يبيح له شىء أو يحظر عليه شىء ، فاذا كان هذا هكذا لم يقبح منه شىء (١) .

الايمـــان :

الايمان عند الاشعرى هو التصديق دون العمل ، ومن ثم فهو يعارض المعتزلة فى اشتراطهم العمل لاكتمال الايمان كما يعارضهم فى المنزلة بين المنزلتين باعتراض شكلى اكثر منه موضوعى ، اذ لا يجوز ان يقال ان فاعل الكبيرة لا مؤمن ولا كافر (٢) ، وانما الفاسق من اهل القبلة مؤمن بايمانه فاسق بفسقه وكبيرته ، واذا كان الفاسق مؤمنا قبل فسقه بتوحيده فحدوث الزنا بعد التوحيد لا يبطل اسم الايمان الذى لم يفارقه .

ومع ذلك يرى الاشعرى انه لا يستحق اسم « المؤمن » من اعتقد تقليدا ، وان كان بطبيعة الحال لا يسمه مشركا ولا فاسقا ، وانما اشترط لصحة الايمان ان يعرف الحق معتقدا بالتوحيد والنبوة وحدوث العالم .

واذا كان الاشعرى قد وافق المعتزلة فى عدم جواز الايمان بالتقليد ، وفى ذلك تسليم منه بدور العقل فى الاهتداء الى الايمان فذلك لان القرآن قد ادان المشركين فى تبرير شركهم بقولهم : هذا ما وجدنا عليه اباءنا ، ومن ثم اصبح التقليد من قرائن الشرك الذى يجب ان يبرأ ويتبرأ منه من وصف باسم الايمان .

(*) تجاهل الاشعرى ان أول الاية صريحة فى عدم التكليف : « لا يكلف الله نفسا الا وسعها » ، وتجاهل مبداه الذى اعلنه فى خصومته للمعتز له ان يكون كلام الله على ظاهره لا يخرجه من العموم الى الخصوص الا بحجة ظاهرة ، فالاية تفيد العموم ، اما القصد من الدعاء فحسب ما ورد فى التفسير : ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا من العذاب عاجلا او اجلا ، أو ربنا ولا تحملنا من العبادات — كالصلاة خمسين صلاة فى اليوم والليلة كما كانت ستفرض على المسلمين — وان كان الله لا يكلف احدا ما لا يطيقه او ربنا ولا تسدد علينا ان ضيقنا على انفسنا كما ضيق بنو اسرائيل على انفسهم فى طلب اوصاف البقرة فشدد الله عليهم جزاء عنادهم (راجع مجمع البيان للطبرسى ج ص ٣٩١) .

(١) الاشعرى : اللمع ص ٧٠ وما بعدها .

(٢) المرجع السابق ص ٣٠

تعقيــــب :

هذه خلاصة آراء ابى الحسن الاشعرى الذى اليه انتسب الخلف من أهل السنة والجماعة وهم يشكلون غالبية المسلمين ، وهى آراء فى أغلبها لا تسمح بأن تصبح عقيدة راسخة لجمهور المسلمين على مدى السنين والقرون الى حد ان يتهم من خالفه بأنه من أهل الاهواء والبدع ، فلا يمكن أن يكون رأى الدين القول بالكسب أوتكليف مالا يطاق أوتعذيب أطفال المشتركين يوم القيامة اغاظة لابائهم أو أن الايمان مجرد تصديق ،والقول برؤية الله يوم القيامة مسالة خلافية لا يكون المخالف فيها مبتدعا ولا زائغا ، واثباته الصفات أقرب الى التجسيم منه الى التنزيه اللائق بحق جلال الله ، حقيقة انه وفق فى تقديم حل لمشكلة « كلام الله » ، ولكن لا نعدو الحق اذا قلنا ان آراءه لا تشكل عقيدة أهل السنة يتهم المخالف لها بالزيغ والبدع والضلال ، ولكن ما سر الانتصار الســـاحق لمذهبه وتمكن آرائه لدى جمهور المسلمين حتى انتسب اغلبهم اليه ؟ يفسر ذلك بعدة عوامل :

١ — افول نجم المعتزلة : كان التيار جارفا قبل ظهور الاشعرى فى العداء للمعتزلة ، وبما لموقفهم من المحنة وربما لانهم اغفلوا العاطفة فى آرائهم فلم يستميلوا العامة ، بل ربما اثارت بعض اقوالهم مشاعرهم كالقول بعدم جواز شفاعة النبى لاهل الكبائر ، وعدم نفع الدعاء أو الاستغفار أو قراءة القرآن على أرواح الموتى اذ بموت الانسان ينتهى عمله وان ليس للانسان الا ما سعى (*) .

(*) قوله تعالى : « وان ليس للانسان الا ما سعى » وقوله : « ولا تجزون الا ما كنتم تعملون » وقول الرسول : « اذا مات الانسان انقطع عمله الا من ثلاث : صدقة جارية او علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له » .

يرى أهل السنة ان الانسان لا يملك الا سعيه ولـكنه مع ذلك جائز ان ينتفع بسعى غيره ان وهبه له كالذى يحج أو يصوم عن قريبه دون أجره .

اما استئجار مقرىء لقراءة القرآن واهدائه للميت فهذا ما لم يفعله أحـــد من السلف ولا اوصى به أحد من ائمة الدين ولا رخص فيه . ولم يصح عن احد من الائمة المشـهورين انتفاع الميت بقراءة القرآن عنده . ولو أوصى بأن يعطى شيء من ماله لمن يقرأ القرآن عنـد قبره فالوصية باطلة . واختلف العلماء فى قراءة القرآن عند القبور على ثلاثة أقوال :

١ — فمن قال بكراهتها كابى حنيفه ومالك واحمد .

٢ — ومن قال لا بأس بها كمحمد بن الحسن وأحمد فى رواية . استدلوا بما نقـل عن عبد الله بن عمر أوصى أن يقرأ على قبره وقت الدفن بفواتح سورة البقرة وخواتمها .

٣ — ومن قال لا بأس بها وقت الدفن فقط فى رواية عن أحمد .

« شرح الطحاوية فى العقيدة السلفية » لصــدر الدين بن أبى الحنفى (ت ٧٩٢ هـ) ص ٢٨٨ — ٢٩٠

وان أفل نجم المعتزلة منذ أواخر القرن الخامس فقد خلفوا فراغا افسح المجال لظهور فكر معتدل يلتمس سبيل النقل اكثر مما يعتمد على العقل ، لان النقل يورث فى القلب قداسة بينما العقل يثير فى الفكر جدلا ، والناس فيما يعتقدون يلتمسون القداسة التى تشيع فى القلب جلال الدين ويسأمون الفكر الذى ينزع بهم الى الجدل ، ومن ثم عجز المعتزلة كما عجزت كل طائفة تنزع منزع العقل فى كل دين أن تجعل من آرائها عقيدة للناس ، بل بلغ الامر — وخصوصا فى عصور التدهور — ان اتهمت النزعات العقلية فى كل دين بالانحراف تحت اسم الهرطقة فى المسيحية واهل الاهواء والبدع فى الاسلام .

٢ — منهج الاشعرى : التمس الاشعرى الحلول الوسطى فى القرن الرابع الذى ساده التماس الحلول الوسطى فى شتى مظاهر الفكر : فى الفقه بين اهل الراى واهل الحديث ، وفى الشريعة بين الفقهاء والصوفية ، وفى الفلسفة بين الفلسفة والدين ، فكان لابد للناس من مذهب بين عقلانية المعتزلة وظاهرية الحنابلة ، والناس كما قلنا يريدون دينا يعتقد ويعتنق لا فكرا للبحث والتأمل ، وقد حرص الاشعرى على أن يقدم نظرياته مؤكدا التزامه بما قال به ائمة الفقه وعلى راسهم الشافعى واحمد بن حنبل ، ومن المعلوم مكانة ائمة الفقه لـدى المسلمين ، بصرف النظر عن حقيقة ما نسبه ، اذ لم يكن لهم لنفورهم من الكلام غير آراء متفرقة فيه فضلا عن ان تمكنهم فى الفقه لا يعنى بالضرورة شرعية آرائهم الكلامية الى حد تكفير المخالفين ، ولكن الاشعرى حرص على أن يؤكد اجماعا بين اوائل المسلمين صحابة وتابعين وائمة الفقهاء فى كل المسائل التى عالجها فى الكلام ثم ان يقدم مذهبه موافقا لهم تابعا لرايهم غير مبتدع فى شىء : نقضيته الرئيسية التى يستهل بها معظم نظرياته : هذا ما قال به الائمة واجمع عليه المسلمون . وهو بهذا قدم مذهبه للناس على انه عقيدة تعتنق لا فكرا يقتنع به كما كان يفعل المعتزلة ، ولكن الناس بعد اجهاد الفكر فى آراء لزم عنها مشاحنات وخصومات وعداوات كانوا فى القرن الرابع قد جنحوا الى ما يخلدون اليه من امر العقيدة ، هكذا تهيأت لابى الحسن الاشعرى الظروف ولبس الامر كما صوره اتباعه مجرد انتصار على شيخه فى بعض المسائل .

---

* تعقيب : اذا كان المجمع عليه كراهة قراءة القرآن على الميت فما بال اقامة السرادق وازعاج الجيران بالميكروفونات وتنافس المقرئين فى حسن الصوت . انها بدعة مكروهة وعادة مرذولة ربما انفردت بها مصر اذ لا اعرف لها نظيرا فى بلد عربى أو اسلامى .

٣ — وشخصيات الاشاعرة من بعد : ولكن بم يفسر انتشار مذهبه (*) دون مذهبي معاصريه من اصحاب الحلول الوسطى : الطحاوى والماتريدى ؟ الواقع ان الفضل فى ذلك لا يرجع الى الاشعرى نفسه بقدر ما يرجع الى ما تهيأ للمذهب من شخصيات كان لها اكبر الاثر فى فكر المسلمين بعامة واهل السنة بخاصة وعلى راسهم الامام ابو حامد الغزالى حجة الاسلام الذى يرجع اليه الفضل فى توطيد المذهب والتمكين له وتمثيله لرأى الاسلام ثم ابن تومرت مهدى الموحدين الذى مكن لمذهب الاشاعرة بديلا عن الظاهرية فى المغرب .

(*) يفسر الاستاذ أحمد أمين المستشار مذهب الاشاعرة بمناصرة دولة السلاجقة للمذهب، والسلاجقة من أهل السنة وقد أعقوا البويهيين الذبن كانوا شيعة ، ولكن مناصرة الدولة لا تكفى وليس صحيحا أن الناس يمالئون الدولة ويعتنقون مذهبا ترضاه ,والا لاعتنق الناس مذهب المعتزلة زمن المأمون ، بل ان الاشاعرة قد لقوا اضطهاد السلطان السلجوقى طغرل بك : وقوله لايفسر سيادة المذهب الى اليوم .

٢ — أبو بكر الباقلانى (ت ٤٠٣ هـ)

سبقت الاشارة الى أن الاشعرية وان كانت نسبتها الى أبى الحسن الاشعرى ، فان فضل بقائها وتمثيلها لجمهور الخلف من أهل السنة الى اليوم لا يرجع اليه بقدر ما يرجع الى الاتباع . ويعد الباقلانى (*) من اهم شخصيات المذهب الذين اسهموا فى تطويره منهجا وموضوعا ، وفى ذلك يقول ابن خلدون : وكثر اتباع الشيخ ابى الحسن الاشعرى واقتفى طريقته من بعده تلميذه كابن مجاهد وغيره واخذ عنهم القاضى ابو بكر الباقلانى فتصدر للامامة فى طريقتهم وهذبها ووضع المقدمات العقلية التى تتوقف عليها الادلة والانظار وذلك مثل اثبات الجوهر الفرد والخلاء وان العرض لا يقوم بالعرض وانه لا يبقى زمانين وامثال ذلك مما تتوقف عليه ادلتهم وجعل هذه القواعد تبعا للعقائد الايمانية فى وجوب اعتقادها لتوقف تلك الادلة عليها ، وان بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول — فجاءت هذه الطريقة من احسن الفنون النظرية والعلوم الدينية — ثم يذكر ابن خلدون أن صور الادلة لم تكن ظاهرة فى الملة وانه لو ظهر منها شىء

(*) هو أبو بكر محمد بن الطيب محمد ، القاضى المعروف بالباقلانى أو ابن الباقلانى وله بالبصره وسكن بغداد ، سمع الحديث من أبى بكر بن مالك القطيعى ، وأبى محمد بن ماسي، وأبى أحمد الحسين النيسابورى ، وقد أخذ الفقه على أبى بكر الابهرى ، أما علم الكلام فقد درسه على يدى أبى عبد الله بكر بن مجاهد (البصرى الطائى) وأبى الحسن الباهلى تلميذى أبى الحسن الاشعرى (راجع تبيين كذب المفترى — ص ٢١٧) . كان مالكى المذهب .

درس الباقلانى ببغداد وكانت له حلقة كبيرة من التلاميذ وقد اشتهر بالقدرة على الجدل وافحام الخصوم من الشيعة والمعتزلة . وقد عرف بالتطويل فى المناظرة الى حد يتعذر على الخصم أن يجاريه . وكان واسع العلم كثير الحفظ الى حد أن كان يرد على مصنفات الخصوم دون حاجة الى الرجوع الى مؤلفاتهم .

تولى الباقلانى منصب القضاء ولذا عرف بالقاضى ولكن لا يعرف البلد الذى ولى فيه القضاء ، بعث به عضد الدولة البديهى فى سفارة الى باسيليوس الثانى امبراطور بيزنطة عام ٣٧٢ هـ . ذلك أن احد الثائرين على الامبراطور (برداس اسكلهيرس) قد لجأ الى عضد الدولة ليستعين به على الامبراطور فبعث الاخير بوفد الى عضد الدولة الذى أكرم الوفد =

فانه يأخذ بها المتكلمون لملابســتها للعلوم الفلسفية المبــاينة للعقائد الشرعية بالجملة ومن ثم فقد كانت مهجورة عندهم حتى جاء القاضى ابو بكر الباقلانى (١).

وفى توضيح منهج الباقلانى يقول محققا (*) كتابه « التمهيد » : اما القيمة الكبرى لعمل الباقلانى(**) فقد كان فى التنهيج وفى بناء مذهب الاشاعرة الكلامى والاعتقادى بناء منظما لا من حيث الطريقة المنطقية الجدلية فحسب بل من حيث وضع المقدمات التى تبنى عليها الادلة ، ومن حيث ترتيب هذه المقدمات بعضها بعد بعض .

ولعل هذا النسق المتكامل فى الجدل هو ما جعل ابن تيمية يعده أفضل المتكلمين المنتسبين الى الاشعرى ليس فيهم مثله قبله ولا بعده ، على انه من ناحية اخرى نجده متهما من بروكلمان ،انه أدخل فى علم الــكلام أفكارا جديدة مأخوذة من الفلسفة اليونانية أو من المذاهب الاعتقادية للكنيسة الشرقية مثل فكرة الجوهر الفرد والخلاء والقول بأن العرض لا يحتمل العرض وانه لا يبقى زمانين (٢) ، والواقع أن الباقلانى يعد أول الاشاعرة الذين اقحموا الموضوعات الطبيعية فى دعم الكلام الاشعرى اقحاما قصد به اثبات عقائد ايمانية وانه كيف — ان جاز القول — فلسفة الطبيعة تكييفا مذهبيا اشعريا .

ونظرا لمــا لهذا المنهج من قيمة فى تطوير المذهب الاشــعرى فانه يحسن

= ثم رد عليه بوفد من أعضائه القاضى ابو بكر الباقلانى اذ ادرك عضد الدولة أن الحديث لا بد أن يصبح مناظرة حول الاسلام والمسيحية وكان الباقلانى من أعلم رجال عصره بمسائل الخلاف بعامة وبالعقيدة المسيحية بخاصة : وقد جرى بين الامبراطور ومعه البطريرك وبين الباقلانى حوار طريف عن معجزة النبى بانشقاق القمر وعن شخص المسيح (ابن الله أم عبدالله) وعن معجزاته ، لم يجد البطريرك بدا من أن ينصح الامبراطور بأن يعجل برحيل الباقلانى ووفد المسلمين حتى لا يفتتن به النصارى (تخرج العراقى عن بلدك من يومك أن قدرت والا لم آمن الفتنة به على النصرانية راجع المحاورات وحجج الباقلانى بكتاب التمهيد فى ذيل التحقيق ص ٢٤٢ — ٢٥٩ .

(١) د ابن خلدون ، المقدمة ص ٣٢٦

(*) المرحوم الاستاذ محمود محمد الخضيرى والدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده .

(**) الباقلانى : مقدمة كتاب التمهيد فى الرد على الملحدة والرافضة : ص ١٥ .

(٢) المرجع السابق ص ١٣ .

قبل عرض تطويره للموضوعات الكلامية عما كانت عليه لدى ابى الحسن الاشعرى سواء موافقا موضحا أم مخالفا معارضا أن نشير اليه توضيحا لما ذكره عنه ابن خلدون .

يستهل الباقلانى كتابه « التمهيد » وكذلك كتابه « الانصاف » بالحديث فى المعرفة أو بالاحرى المبادىء التى يجب معرفتها مما لا يتم النظر فى معرفة الله وصفاته الا بها — وهو مدخل منهجى ربما كان أول من ابتكره من المتكلمين — فيشير الى حقيقة العلم ومعناه والفرق بين علم الله القديم وعلم الانسان المحدث، اما علم الانسان المحدث فمنه البديهى الضرورى ومنه النظرى الاستدلالى . ويتناول انواع الاستدلال لا على سبيل البحث المنطقى وانما الكلامى ليؤكد القضايا التى يتبناها ، وأما علم الله فليس ضرورة ولا استدلالا .

والعلم هو معرفة المعلوم على ما هو به ، ويشير الباقلانى الى اقسام المعلومات : من معلوم موجود ومعلوم معدوم ، ويميز فى الموجودات بين القديمة والمحدثة ، وفى حديثه عن الموجودات المحدثة تسنح له الفرصة لعرض نظريته فى الجزء الذى لا يتجزأ ، اذ المحدثات تنقسم إلى جسم مؤلف وجوهر فردوعرض وهو يهدف من ذلك الى اثبات حدوث العالم ، ثم ينتقل الى إثبات وجودالصانع باعتباره علة العالم ولابد لكل معلول من علة ، واذ أثبت وجود الله يذكر صفات الذات : واحد حى عالم قادر مريد سميع بصير متكلم ، ثم صفات الفعل فيبين انه تعالى لم يصنع العالم لغرض دعاه ولا لعلة اوجبت الخلق وانما يفعل عن ارادة حرة ، مستقلة لا بضرورة طبيعية ، ثم يغتنم الفرصة للرد على اصحاب الطبائع الذين يجعلون للاجسام افعالا تصدر عنها لطبع ذاتى فيها بينما لا يكون الفعل الا عن حى عالم قادر ، ثم يعرض نظريته التى اصبحت من اهم ما عرف عن آراء الاشاعرة فى الفلسفة الطبيعية واعنى به انكار التلازم الضرورى بين العلة والمعلول ، وارجاع هذا التلازم الى « العادة » وبذلك لا تصبح معجزات الانبياء خرقا لقوانين ضرورية حتمية فى الطبيعة ، وانما تتسق مع « الامكان » الذى يسمح به الغاء الضرورة والقول بالعادة .

وإذا كانت الاجسام لا تفعل طباعا فكذلك لا تؤثر الكواكب على ما يجرى فى الكون سواء سعادة الافراد ام نحوستهم كما يدعى المنجمون او تأثير العقول المحركة للاجرام على العالم الادنى على نحو ما يزعم الفلاسفة فهذه دعوى لا برهان عليها .

ثم ينتقل للرد على أصحاب الديانات الاخرى من المجوس القائلين بالتثنية الى النصارى فى اعتقادهم التثليث الى اليهود فى أفكارهم نسخ الشرائع ثم البراهمة فى انكارهم النبوات مثبتا بعث الرسل واعجاز القرآن وصدق نبوة نبينا محمد عليه الصلاة والسلام ·

حتى اذا فرغ من أصحاب الديانات المخالفة انتقل الى المذاهب الاسلامية المخالفة فيفصل القول فى الصفات والاحوال للرد على المجسمة ثم فى الاخبار واقسامها وشروطها للرد على الشيعة الذين يؤكدون ورود الخبر بالنص من النبى على على (١) ·

هكذا نجد نسقا متكاملا فى الكلام شاملا معظم موضوعاته فى ترابط محكم واستدلال قوى يعطى انطباعا بقدرة صاحبه على التطويل فى المناظرة (*) وطول فى الحوار على خلاف أبى الحسن الاشعرى الذى كان قصير النفس الى حد تتفكك فى مقالاته الاراء الى حد معيب أو الى حد يعوض فيه قصوره فى الاستدلال بالاكثار من التشبيهات أضعف أنواع الاستدلال واكثرها تمويها ، أما الباقلانى فكان ممتلكا لناصية الجدل — وقد انتفع بلا شك فى ذلك بأساليب المعتزلة — متمكنا من الاساليب اللازمة للحجاج (**) من الدليل الحاصر — حصر موقف الخصم بين قضيتين لا ثالث لهما لابطالهما معا (***) ، الى مقابلة الاشكال بالاشكال (****) ، أو معارضة نظرية الخصم بنظرية أخرى أو بيان ما يلزم عن رأى الخصم من نتائج فاسدة فضلا عما وهبه من قوة أذكرة وحضور بديهة (٢) ·

---

(١) راجع التمهيد والمقيمة التى كتبها عن منهجه محققا الكتاب (الخضيرى وأبو ريدة) وراجع أيضا فلسفة الفكر الدينى لويس جارديه وجورج قنواتى ص ٢٧٢ — ٢٨٥ ·

(*) يقول عنه ابن خلكان انه كان كثير التطويل فى المناظرة مشهورا بذلك · وقد جرت بينه وبين أبى سعيد الهارونى مناظرة اكثر فيها الباقلانى الكلام وأسهب ثم طلب من خصمه أن يعيد ما قاله هو فتحداه خصمه أن يعيد الباقلانى نفسه ما قال من كلام فان فعل سلم له بصحة كل ما قال ! (ابن خلكان : وفيات الاعيان جـ ٣ ص ٤٠٠ ·

(**) لولا طول باعه فى الجدل لما اختاره عضد الدولة (الشيعى والباقلانى سنى) ليوفده الى امبراطور بيزنطة ·

(***) فى حواره مع البطريرك أمام الامبراطور بيزنطة قال لينفى صلب المسيح : ان كان المسيح قد علم مسبقا انه سيصلب ويفعل به اليهود ما فعلوه فانه ليس بحكيم لأن الحكمة تمنع من التعرض للبلاء وان لم يكن يعلم ذلك فليس باله ·

(****) حين سأل الامبراطور عن خبر انشقاق القمر للنبى : لو كان خبرا صحيحا فلماذا لم يشتهر ذلك بين المشركين ولم يتناقلوه ولم يسلموا عنده فرد الباقلانى : كما لم يشتهر حديث نزول المائدة ولم يتناقله اليهود ولم يؤمنوا عنده ·

(٢) مقدمة التمهيد ص ٢٥ ·

ان اهم اثر خلفه الباقلانى فى تطوير المذهب الاشعرى هو هذا النسق المنهجى لموضوعات علم الكلام ، وقد احتذى حذوه معظم من جاء بعده من متكلمى الاشاعرة ، انه يعد بحق المؤسس لعلم الكلام السنى الذى نقل الحجاج مع المخالفين الى ميدان العقل النظرى ، وقد كان هذا ينقص من سبقه من الاشاعرة بسبب نقص التكوين الفلسفى والقصور عن طريق الاستدلال ، اما الباقلانى فقد وضع طريقة الجدل الكلامى لمن جاء بعده :

مؤلفاته :

كان الباقلانى غزير الانتاج فقد ذكر له قاضى عياض تسعا وتسعين كتابا فى مسائل الكلام واصول الفقه واعجاز القرآن (*) ، وقد بقى من كتبه :

١ — اعجاز القرآن : وقد طبع عدة مرات آخرها عن دار المعارف ضمن مجموعة من ذخائر العرب .

٢ — التمهيد فى الرد على الملحده المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة(*) وقد نشره المرحوم محمود الخضيرى والدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده عام ١٩٤٧ عن مخطوط ناقص ثم نشره الاب رتشارد مكارثى اليسوعى عن مخطوطات كاملة ولكنه اسقط الابواب المتعلقة بالامامة وقد صدرت نشرته ضمن منشورات جامعة الحكمة فى بغداد ١٩٥٧ (**) .

٣ — الانصاف فى اسباب الخلاف : نشره محمد زاهد الكوارى عام ١٣٦٩ هـ وهناك مؤلفات لازالت مخطوطات مثل :

١ — هـ داية المسترشدين ، والمقنع فى اصول الدين

٢ — مناقب الائمة ونقض المطاعن عن سلف الامة .

٣ — البيان عن الفرق بين معجزات النبيين وكرامات الصالحين .

مذهبه :

اولا — فى العلم والمعلوم :

(١) فى العلم : العلم هومعرفة المعلوم على ماهو به : ولم يقل : معرفة

(*) يمكن الرجوع لمعرفة أسماء مؤلفات الباقلانى الى كتاب قاضى عياض : ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة اعلام مذهب الامام مالك او الى كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوى : مذاهب الاسلاميين جـ ١ ص ٨٥ — ٥٨٧ فيما يتعلق بنشرات كتب الباقلانى التى بقيت .

(**) يصف الدكتور عبد الرحمن بدوى كتاب التمهيد بانه اول متن مفصل شامل لموضوعات علم الكلام وانه النموذج الذى احتذى فى ترتيب موضوعاته من خلف من الاشاعرة كالبغدادى فى « اصول الدين » والشهرستانى فى « نهاية الاقدام » وامام الحرمين فى الارشاد والشامل ، والدوانى فى شرح (العقائد العضدية) وكذلك النسفى (العقائد العضدية) .

الشيء ، لان العلم يشمل الشيء (اى الموجود من وجهة النظر الاشعرية) وما ليس بشيء (اى المعدوم) — فالعلم يشمل الموجود والمعدوم معا .

والعلم نوعان : علم قديم وهو علم الله تعالى ، وعلم محدث وهو علم المخلوقين ، وعلم المخلوقين ينقسم قسمين : علم ضرورة ويدرج الباقلانى المعرفة الحسية والوجدانية فضلا عن العلم مع القوانين الضرورية كاستحالة الجمع بين النقيضين تحت العلم الضرورى — ثم علم نظر واستدلال ، ويركز الباقلانى على قياس التمثيل — او قياس الغائب على الشاهد منهج الاصوليين (*)

(ب) فى المعلوم : يتعلق العلم كما سبقت الاشارة بالموجود والمعدوم ، والموجود هى الشيء الثابت الكائن اما المعدوم فهو ما ليس بشيء ، وينقسم المعدوم الى خمسة انواع :

١ — المستحيل الممتنع وقوعه كاجتماع النقيضين .

٢ — غير الموجود حاليا ولكن سيوجد فيما بعد كقيام الساعة والجزاء من ثواب او عقاب مما اخبر الله انه سيفعله .

٣ — غير الموجود حاليا ولكنه موجود فى الماضى كافعالنا الماضية مما وقعت فى امسنا ثم مضت وانقضت .

٤ — معدوم فى الماضى وفى المستقبل اذ اخبر الله انه لا يكون وان كان فى مقدوره ان يكون كرد اهل المعاد الى الدنيا .

٥ — الممكن وهو مايمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون ، فذلك فى علم الله المغيب على الانسان .

اما الموجودات فعلى ضربين : قديم لم يزل ، ومحدث لوجوده اول ، ولفظ قديم يعنى لغويا المتقدم فى الوجود على غيره ، من ثم فهو يشمل ما هو ازلى وما له لاحق فى الوجود ، والمعنى الاول يشير الى الله .

والمحدثات ثلاثة اقسام : جسم وجوهر وعرض ، فالجسم هو المؤلف

(*) يرى الدكتور عبد الرحمن بدوى (مذاهب الاسلاميين جـ ١ ص ٥٩٨) ان الباقلانى لا يستخدم اصطلاحات اهل المنطق بل ما يرد فى كتب اصول الفقه ويعلل ذلك بقلة بضاعته فى المنطق والفلسفة ، ولكن الباقلانى متكلم وليس بمنطقى ولا فيلسوف اى انه اذا عرض للاستدلال وانواعه فانما هدفه ان يكون ذلك مدخلا لأرائه الكلامية التى ينصر بها الدين ومن ثم اهتم بذكر الاستدلال بالنظير دون الاستدلال بالقياس الارسطى ولذلك كان ما يذكره على حد تعبير الدكتور بدوى شبيها بما يرد فى كتب اصول الفقه .

والجوهر هو الذى يقبل الاعراض والعرض هو ما يصح بقاؤه ، وهو يعرض فى الجوهر والجسم ، والاعراض مثل الالوان والطعوم والـروائح والحياة والموت والعلم والجهل والقدرة والعجز .

ثانيا : الله :

(أ) الموجودات محدثة : يهدف الباقلانى مما سبق اثبات حدوث الموجودات من اجسام وجواهر وأعراض وانها تحتاج الى محدث لها وهو الله ، ودليل حدوث الموجودات فى العالمين العلوى والسفلى أن الاعراض حادثة طارئة اذ حين تتحرك ينقطع السكون وحين تسكن تتوقف الحركة ، والاجسام لا تنفك عن الاعراض أى الحوادث ، اذ لا أجسام ولا جواهر بدون أعراض ، وما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث ، فالعالم بأسره محدث .

(ب) لكل محدث محدث (اثبات وجود الله) : لكل محدث محدث بالضرورة كما انه لا كتابة بدون كاتب ولا صورة بدون مصور ولا بناء الا وله بان وهكذا وجب ان تكون صور العالم وحركات الفلك متعلقة بصانع صنعها .

والموجودات فى نظام ، فيها المتقدم وفيها المتاخر ، وليس ذلك من تلقاء ذاتها فلابد من مقدم جعلها حين وجدت وفقا لمشيئته .

وكل موجود مؤلف بشكل معين ولا يمكن ان يكون هذا هكذا الا بمؤلف قصد كونه كذلك .

واذا كان الحى كان فى البدء مواتا فانه لا يصير حيا بغير حى قادر .

(جـ) « ليس كمثله شيء » : وصانع المحدثات لايكون شبيها بها لا فى الجنس ولا فى الصورة ، فلا يجوز ان يكون محـدثا والا احتـاج الى محدث ولتسلسل الامر الى غير نهاية ولاستحال وجود شيء من المحدثات ، ومن ثم بطل قول الدهرية ان الحوادث لا اول لوجودها .

ويشير الباقلانى الى أن صـانع العالم واحـد مستندا الى دليل التمـانع المستمد من قوله تعالى : لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا (الانبياء : ٢٢) .. « ما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضـهم على بعض » (المؤمنون : ٩١) ، وقد اشار الاشعرى من قبل الى نفس الدليل .

(د) صفات الذات وصفات الفعل : الله عالم قادر حى مريد سـميع بصير

عالم ، اذ لا يصح أن يتصف الله باضدادها ، وهو لم يزل عالما قادرا حيا مريدا سميعا بصيرا متكلما ، هذا ما ذهب اليه الاشعرى ولكن الباقلانى يضيف اليها البقاء والوجه والعينين واليدين .

أما صفات الفعل فهى الدالة على افعاله تعالى وهى الخلق والرزق والعدل والاحسان والتفضل والانعام والثواب والعقاب والحشر والنشر ، وكل صفة كان سبحانه موجودا قبل فعله لها .

(هـ) صلة الذات بالصفات : لعل من اهم ما يميز فكر الباقلانى تحديده الدقيق للمصطلحات تحديدا يخلص منه الى الاراء التى يريد أن يبثها ، من ذلك صلة الذات الالهية بالصفات ، يميز الباقلانى بين الصفة والوصف أو بالاحرى الموصوف ، فالصفة هى الشىء الذى يوجد بالموصوف او يكون له ويكسبه الوصف أو النعت الذى يصدر عن الصفة ، وقد تكون الصفة طارئة فى الموصوف كالسواد والبياض والارادة والكراهية وقد تكون لازمة له فتكسب الموصوف وصفا يخالف من ليست له هذه الصفة اذا كانت طارئة به ، كوصف البارى بالعلم والقدرة والحياة والكلام والارادة (١) .

أما الوصف كقولنا عن الله انه عالم حى قادر منعم متفضل فهو غير الصفة لان الوصف قضية يحكم عليها صدقا او كذبا بينما الصفة اسم مفرد لا يحتمل الصدق والكذب ، ومن ثم فكل وصف صفة . اى كل موصوف له صفة ولكن ليست كل صفة وصفا .

بهذا يهدف الباقلانى الى نقد راى المعتزلة حين وحدوا بين الذات والصفات وجعلوا الصفات عين الذات اذ الذات موصوفة بصفات لازمة لها دوما ، ولكن ذلك لا يعنى أن تكون الذات هى هى الصفات أو أن يكون « العلم » أو «القدرة» او الحياة هى هى الله .

على انه اذا كانت الصفة ليست هى الوصف او الموصوف فليس الامر كذلك فى الاسم والمسمى ، اذ راى اهل الحق — ويعنى الباقلانى بذلك الاشاعرة — أن الاسم هو المسمى بينما ذهب المعتزلة الى ان الاسم غير المسمى ، وقد استند الباقلانى فى رأيه الى قول اللغويين كما استشهد ببعض الايات ، كقوله تعالى : « ما تعبدون من دونه الا اسماء سميتموها انتم وآباؤكم ما انزل الله بها من سلطان » (يوسف : ٤٠) فأخبر تعالى انهم يعبدون اسماء وهم انما

---

(١) الباقلانى : التمهيد ص ١١٣ — ٢١٤ .

(١) المرجع السابق : ص ٢٣٢ وما بعدها .

عبدوا الاشخاص ، وقوله تعالى : لا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه (الانعام ١٢١) أى مما لم يذكر الله عليه ، فالاسماء بذلك هى المسميات .

وليس من تعارض بين رأى الباقلانى فى التفرقة بين موقفين : موقفه من الصفات اذ ميز بين الصفة والوصف — أو الموصوف — وموقفه من الاسماء اذ وحد بين الاسماء والمسميات ، حقيقة ان اسماء الله تعبر عن صفاته ، ولكن اسماء الله على ضربين : ضرب منها هو هو تعالى اذا كان عائدا الى ذاته مثل كونه موجودا وشيئا وقديما وواحدا ، وضرب آخر هو اسم الله تعالى يعبر عن الصفة الحاصلة له ، كقولنا عالم يعبر عن العلم الحاصل له ، فالصفة هنا غير الوصف أو الموصوف ، ولكنها اسماء له ولا يقال هى غيره لاستحالة مفارقتها له .

أما ما كان من الاسماء راجعا الى اثبات صفة من صفات فعله ، ككونه عدلا محسنا متفضلا فهى غيره ، لانه كان له سبحانه وجود متقدم على وجود من عدل او احسن أو تفضل عليهم .

فى ضوء ذلك يفسر الباقلانى رأى الاشاعرة ان صفات الله لا هى ذاته ولا هى غيره ، لا هى ذاته اذ الصفة ليست هى هى الموصوف ، ولا هى غيره اذ الاسم هو المسمى ولا يكون الاسم غير المسمى ، الذات الالهية مسماة بأسماء : عالم قادر ، حى ... ومن ثم فلا تفرقة بين الاسم والمسمى ، والذات الالهية موصوفة بصفات : العلم ، القدرة ، الحياة ... فلا تكون الذات هى العلم او القدرة أو الحياة .

و — الله مريد للخير والشر معا مقدر لهما : يستند موقف الاشاعرة بصدد صلة الله بالانسان الى قضيتين ، وان اشار اليهما الاشعرى الا ان الباقلانى قد زادهما ايضاحا :

القضية الاولى : انه مع تنزيه المعتزلة لله عن صفات المخلوقين فانهم اطلقوا الاحكام التقديرية على افعال الله مع أن ما يجرى على افعال البشر من احكام وتقديرات لا يصح أن تجرى على افعال الله ، ان قاعدة قياس الغائب على الشاهد ليست مطلقة فى مدى انطباقها فهى لا تصدق على مجرى الحوادث بجميع انواعها ، ومن ذلك افعال الله ، ان حكم الذات الالهية لا يتفق مع غيرها الا فيما يتعلق بأحكام الماهيات (١) ، يترتب على هذه التفرقة مجمل معتقدات الاشاعرة ، فالقديم قد فعل العالم لا لعلة او غاية ، لان العلل مقصورة على جر المنافع ودفع المضار وذلك كله غير جائز عليه ، والله مريد لكل ما فى العالم

---

(١) الباقلانى : التمهيد ، ص ٢٣ .

من شرور وفساد وظلم دون أن يلزم عن ذلك وصفه سبحانه بالسفه ، لان فى ذلك قياسا للغائب على الشاهد أو اطلاق أحكام تجرى على الافعال الانسانية لا يصح اطلاقها على الافعال الالهية ، وجائز من الله تكليف ما لا يطاق أو ايلام الاطفال يوم القيامة دون أن يفيد ذلك الجور من الله ، ورؤية الله ممكنة يوم القيامة دون افادة الجسيمة ، والافعال تحسن أو تقبح لامر الله بها أو نهيه عنها ، ولا يوصف الامر الالهى بالحسن أو القبح ، فقد أمر ابراهيم بذبح ابنه ولا يوصف أمره بالسفه أو القبح (*) ، واذا خلق افعال العباد فان الافعال مع ذلك تنسب الى العباد لا الى خالقها ، وقدرة الله مطلقة ومشيئته شاملة لا تحدها الحدود ولا ترسمها الرسوم لانه ليس فوقه أمر ولا يسأل عما يفعل (١) ·

القضية الثانية : فى انه لا مدخل للعقل والقياس فى ايجاب معرفة الله وتسميته ، وانما يعلم ذلك بتفضله من جهته أى بنص من كتاب أو سنة ، ولهذه القضية جانبان : جانب اثبات الصفات الخبرية لله كاثبات الوجه واليدين والعين والجنب والساق من غير تأويلات المعتزلة ، كذلك اثبات الاستواء لابمعنى الاستيلاء ولكن دون تجسيم المجسمة فى افادة المماسة بين الله والعرش ، كذلك يوصف الله بأنه يغضب ويرضى ويحب ويبغض ويوالى ويعادى دون افادة التغير فى الذات الالهية وانما مجرد ارادة النفع أو الضر ، اما الجانب الثانى فهو انكار اطلاق اية تسمية لم ترد فى القرآن الكريم أو الحديث الشريف فلا يوصف الله تعالى بالعقل كما لا يوصف بالشهوة حتى ان قصد بذلك ارادته لافضاله (٢) ·

(ق) الله : فى السماء :

معلوم رأى المعتزلة : ان الله فى كل مكان بمعنى انه لا يحده مكان لابمعنى وحدة الوجود — مادية أو روحيه ، معلوم رأى المقاتلية والحنابلة أن الله فى السماء اذ يستحيل أن يكون الله فى أماكن من الارض كاجساد البشر واجوافهم أو فى الاماكن التى يترفع عن ذكرها ، واستند الحنابلة الى آيات : « ءأمنتم من فى السماء أن يخسف بكم الارض ... أم أمنتم من فى السماء أن يرسل عليكم

(*) يقول الباقلانى : امر الله ابراهيم ان يذبح ابنه ولم يرد ذلك منه بل نهاه عنه بعد أمره به · ولو كان قد ذبحه لما كان للافتداء معنى ولو كان مأمورا بالاضجاع وامرار السكين فقط لم يكن ذلك امتحانا منه ولو كان قد ذبحه ثم التحم موضع الذبح لما كان للفداء معنى ولا للبلاء معنى ص ٢٨٢ التمهيد ·

(١) المرجع السابق ص ٣٤٩ ·

(٢) الباقلانى : الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به ص ٣٩ ·

حاصبا » (الملك : ١٧) « اليه يصـــعد الكلم الطيب » « يخافون ربهم من فوقهم » .

ولا يفارق الباقلانى الحنابلة فى شيء بهذا الصدد ، فهو يذكر نفس ادلتهم النقلية والعقلية ويثير الالزامات التى اثارها ابن حنبل على الجهمية ، ويضيف الى ذلك انه لو كان فى كل مكان لوجب ان يزيد بزيادة الاماكن وينقص بنقصانها ويعدم بعدمها ولوجب أن نتجه اليه نحو الارض(*) والىوراء ظهورناوعنايماننا وشمائلنا بالدعاء ، اما قوله تعالى : وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله » (الزخرف : ٨٤) انما يدل على انه اله معبود فى السماء والارض دون أن يعنى انه موجود او حال فى الارض ، وليست آيات « المعيه » الا للدلالة على الحفظ والتأييد « ان الله مع الذين اتقوا » (النحل : ١٢٨) « اننى معكما اسـمع وارى » (طه : ٤٦) كما ان آيات النزول والمجيء والاتيـان انما تفهم كما وردت دون تاويل (١) .

واذا كان الباقلانى قد انكر على اليعاقبة من المسيحيين حلول الكلمة فى الناسـوت على نحو حلول البارى فى السماء أو العرش فذلك لانه ينكر « الكيف » أو « الهيئة » لدى المسيحيين (٢) .

هكذا ذهب الباقلانى فى المكانية مذهبا ابعد مما ذهب اليه شيخه الاشعرى اذ تبنى فى ذلك موقف المقاتليه والحنابلة .

(ح) جـواز رؤية الله فى الاخرة :

يشير الباقلانى الى نفس حجة الاشعرى فى جواز رؤية الله : كل موجود يصح ان يرى ، لان الشيء يرى لوجوده لا لكونه محدثا أو لحدوث معنى فيه ، ثم يذكر الباقلانى الايات التى يراها تشير الى ذلك كقوله تعالى « وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة » (القيـامة ٢٢ — ٢٣) « ارنى انظـر اليـك » (الاعراف : ١٤٣) .

(ط) نظـرية الاحـوال :

اذا كان الباقلانى فيما سبق ذكرمشايعا للاشعرى موضحا موقفه وآراءه

(*) يرد المعتزلة بان العبد يكون اقرب الى ربه حين يتوجه بالدعاء اثناء السجود (حديث) وان رفع العبد يديه ووجهه الى اعلى بالدعاء لا يعنى ان الله فى السماء الا بقدر ما يعنى الدعاء حال السجود ان الله فى الارض .

(١) الباقلانى وتحقيق الاب مكارثى التمهيد ص ٢٦٢ .

(٢) الباقلانى وتحقيق الخضيرى وابو ريده : التمهيد ص ٨٨ .

مقتربا من موقف الحنابلة فانه بصدد نظرية الاحوال قد عدل من موقفه اذ اثبتها بعد أن أنكرها ، ذلك أن نظرية الاحوال وان تعلقت بذات الله وصفاته فانها تتسق مع القول بشيئية المعدوم أو بالاحرى المعلوم ، بصدد تعلقها بذات الله وصفاته أنكرها الباقلانى على أبى هاشم ، فقد انكر ان تكون دلالة الفعل على ان فاعله عالم قادر دلالة على حال له فارق بها من ليس بعالم ولا قادر ، لانه لابد ان تكون هذه الحال موجودة — اى ان تكون شيئا وصفة متعلقة بالعالم (بكسر اللام) اذ يستحيل أن تكون « معدومة والا لم توجب حكما (١) ، وبذلك خالف الباقلانى اتجاه أبى هاشم .

بصدد مشكلة صلة علم الله الازلى بالمعلوم المحدث — الذى كان قبل وجوده معدوما ، الا يتعلق علم الله به وهو معدوم ؟ كان الاشعرى قد ذهب الى ان الله يعلم الموجود والمعدوم بعلم واحد قديم ، كذلك ذهب الباقلانى الى أن علم الله يتعلق بما هو معدوم ، اذ ان للجوهر وجودا كمعلوم مستقل عن وجوده كمتعين موجود . فالمعلومات فى ذلك كالاحوال اعتبارات ذهنية لا تتعلق بكون المعلوم موجودا أو معدوما ، فكون الحى حيا وكون العالم عالما وكون القادر قادرا انما يرجع الى حال وراء وجود الحى العالم القادرهى الصفاتالتى تفهم من العالمية والقادرية والحياة مستقلة عن الذات زائدة عليها (٢) وذلك هو ما قصده ابو هاشم .

ثالثا : الانسان :

(أ) نظرية الكسب :

ولم يسلم الباقلانى بالاحوال فحسب بل انه افاد منها لتطوير نظريةالكسب الاشعرية بعد أن اخذ عليها تجاهل أبى الحسن لتاثير القدرة الانسانية الحادثة، انه اذا لم يكن لهذه القدرة تأثير فى الايجاد او خلق الافعال فان لهــا تأثيرا فى وجود الفعل على هيئة مخصوصة اى فى صفات الحوادث واحوالها .

فاذا كانت الحركة مخلوقة لله فان تخصيصها وكونها على هيئة مخصوصة من تأثير القدرة الحادثة للانسان ، ووفقا لنظرية الاحوال فان مفهوم الحركة مطلقا غير مفهوم القيام والقعود اذ هما حالتان متمايزتان فان كل قيام حركة وليس كل حركة قياما ، ويستطيع الانسان أن يفرق بين قولنا : أوجد — وهذا فعل القدرة الالهية القديمة وبين قولنا : صلى وصام وقعد وقام ، وكما لا يجوز

---

(١) الباقلانى وتحقيق الخضيرى وابو ريده : التمهيد ص ١٥٤ .

(٢) الشهرستانى : نهاية الاقدام . ص ٣٦ .

ان يضاف الى البارى تعالى جهة ما يضاف الى العبد فكذلك لا يجوز ان يضاف الى العبد جهة مايضاف الى البارى تعالى ، فاثبت الباقلانى تاثير القدرة الحادثة وهذه الحالة الخاصة من التخصيص والتعيين للفعل هو الذى يقابل بالثواب والعقاب لان الفعل من حيث هو بايجاد القدرة الالهية لا يتعلق بثواب أو عقاب (١) .

كذلك يؤكد الباقلانى — ابعادا لنظرية الكسب عن شبهة الجبر — جانب التفرقة بين الافعال الاختيارية والافعال الاضطرارية ، اذ يعرف الانسان من نفسه فرقا بين قيامه وقعوده وكلامه اذا كان واقعا بحسب اختياره وقصده وبين ما يضطر اليه مما لا قدرة له عليه بسبب من الزمانة والمرض والحركة من الفالج وغير ذلك .

ومع ذلك فقد احتفظ الباقلانى بالملامح الرئيسية لنظرية الكسب كماوضعها الاشعرى ، اذ الاستطاعة حال الفعل فلا يقدر الانسان على الفعل قبل الكسب، ذلك أن القدرة الانسانية عرض لا يبقى زمانين والا لامكن استغناء الانسان بفعله عن ربه أن يعينه عليه ، وانما تكون الاستطاعة مع الفعل للفعل (٢) .

فى ضوء متابعة الباقلانى من جهة وتعديله لمذهب شيخه الاشعرى من جهة اخرى جاء تعريف الباقلانى الكسب بانه : تصرف فى الفعل بقدرة تقارنه فى محله فتجعله بخلاف صفة الضرورة . وكل ذى حس سليم يفرق بين حركة يده على طريق الاختيار وبين حركة الارتعاش (٣) .

ولكن هل المعاصى بقضاء الله وقدره ؟ يوضح الباقلانى معانى القضاء على النحو الاتى :

١ — القضاء يعنى الخلق كما فى قوله تعالى : « فقضاهن سبع سموات فى يومين » (فصلت : ١٢) .

٢ — القضاء يعنى الاخبار والاعلام كما فى قوله تعالى : « وقضينا الى بنى اسرائيل فى الكتاب لتفسدن فى الارض مرتين » (الاسراء : ٤) اى اعلمناهم ذلك واخبرناهم به .

٣ — القضاء بمعنى الامر ، قال تعالى : وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه (الاسراء ٢٣) اى أمر ربك .

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ١ ص ١٥٧ — ١٥٨ .

(٢) الباقلانى : التمهيد ص ٢٨٧ .

(٣) المرجع السابق ص ٢٠٧ — ٢٠٨ .

٤ ـ القضاء بمعنى الحكم والالزام كما يقال قضى القاضي على فلان بكذا أى حكم عليه به .

والله قد قضى المعاصي وقدرها على العباد على الوجهين الاول والثاني دون الثالث والرابع ، اذ لم يأمر بها ولم يحتمها او يحكم بها وانما خلقهـا واخبر عنها (١) .

(ب) جـواز تكليف ما لا يطـاق :

واتساقا مع مذهب الاشاعرة فى اطلاق المشيئة الالهية يجوز الباقلانى أن يؤلم الله تعالى الاطفال من غير عوض ، وان يأمر بذبح الحيوان وايلامه لا لنفع يصل اليهم ، وان يسخر بعض الحيوان لبعض ، وان يفعل العقاب الدائم على الذنب المنقطع ، وان يكلف عباده ما لا يطيقون ، وان يخلق فيهم ما يعذبهم عليه، وكل ذلك عدل منه جائز فى حكمته ، اذ الحسن ما حسنه الله والقبيح ما قبحه الله ولا تجوز فى افعال الله قياس الغائب على الشاهد اذ ما يقبح صدوره منا لا يقبح أن صدر عنه أو أمر به سبحانه (٢) .

(جـ) الارزاق ـ الاسـعار ـ الآجال :

١ ـ الارزاق :

ذهب المعتزلة الى ان الله يرزق الحلال دون الحرام الذى يكتسبه العاصى بنفسـه ، وقد خالفهم الاشاعرة ، اذ ينفرد الله بتولى الارزاق ـ حلالها وحرامها ـ اذ لو كان الله يرزق الحلال دون الحرام لكان من نشـأ وتربى فى حرام ـ كقاطع الطريق مثلا ـ كان الله لم يرزقه قط (*) ، ولا يعنى أن الله يرزق الحرام انه يبيح ذلك وانما يجعله غذاء للابدان وقواما للاجسام .

٢ ـ الاسـعار :

كذلك نفى المعتزلة ان يكون الله مسعر السلع ـ وسبب الغلاء او رخص الاسعار ـ اذ تبيع سند بين البائع والمشترى ، ولكن الباقلانى قد ارجع الغـلاء والرخص الى فعل الله الذى يخلق الرغبة لدى المشترى ويطبـع الخلق على الاحتياج الى تناول الاغذية تزيد قيمتها ويرتفع سعرها ، ولو شاء الله لابطل

---

(١) المرجع السابق ص ٣٢٧ .

(٢) المرجع السابق ص ٣٤٢ .

(*) يقول الاسفرايينى : يلزم عن القول بان الله لا يرزق الحرام أن للخلق رازقين أحدهما يرزق الحلال والآخر يرزق الحرام وان الناس تنبت لحومهم وتشتد عظامهم بغير الله .

هذه الحاجات فتتوافر البضائع ويقل سعرها ، ولكن لو حاصر احد السلاطين اهل بلد وقطع الميرة عنهم وغلت اسعارهم الا يقال ان السلطان قد أغلى الاسعار بفرض الحصار ، فيكون الفعل منسوبا الى الانسان لا الى الله ؛ يرد الباقلانى ان ذلك القول على سبيل المجاز ، كما لو أنه قد حاصرهم فأماتهم جوعا لقيل انه قتلهم بالحصار مع أنه لم يفعل بهم موتا ولا قتلا وانما فعل افعالا احدث الله عندها موتهم وهلاكهم ؛ فنسبة الموت والهلاك الى السلطان مجاز ، كما لو انه سمح لهم بالمؤن يقال له احياهم على سبيل المجاز .

وهكذا نظر المعتزلة الى المعاملات الاقتصادية بين الناس فنسبوا مسائل الاقتصاد الى الانسان ، بينما نظر الباقلانى الى ما أوجد الله فى الانسان من طبع يجعله يغتذى ويشتهى ومن ثم يبيع ويشترى ، ولولا هذا الطبع — أو لو بدل الله طبائع الانسان لما كانت الحاجة الى الغذاء ، ومن ثم فجميع الاسعار من الله تعالى (١) .

٣ — الاجـال :

هل يموت المقتول باجله المقدر له ام بقتله قطع عليه اجله وانقص منه ؟ فان كان بأجله فأى وزر فى القتل على القاتل وان لم يكن بأجله الذى نقص بالقتل فكيف ذلك ولكل اجل كتاب ؟ مشكلة متفرعة عن الجبر والاختيار متصلة بالمسئولية والحساب ، ومن ثم يؤكد المعتزلة جانب مسئولية القاتل بينما يؤكد الباقلانى ان المقتول يموت بأجله المقدور ، قال تعالى : « فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون » (الاعراف : ٣٤) ، واجل الموت هو وقت الموت الذى يعلم الله وقدر انه يموت فيه لا محاله ، ومن ثم لا يصح أن يقال عن المقتول انه لو لم يقتل لحيي لان ذلك يخالف الاية المذكورة ، فالاجل محدود لا يجوز ان يتقدم أو يتأخر لان ذلك يخالف علم الله وقدره .

(د) الايمـــان :

يتبنى الباقلانى رأى المرجئة فى الايمان انه ما وقر فى القلب ، أو هو التصديق لقوله تعالى ، « وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين » (يوسف ١٧) أى ما انت بمصدق لنا .

وقد يجتمع الايمان والفسق ، ويمكن ان يسمى الفاسق من أهل الملة مؤمنا ، لان فسقه لا يضاد ايمانه ما دام الايمان هو مجرد التصديق الذى لا يزول بارتكاب الكبائر .

---

(١) المرجع السابق ص ٣٣ .

واذا كانت الكبائر لا تنفى الايمان فجائز أن يعفو الله عن الكبائر جميعا ما عدا الشرك لقوله تعالى « ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء .. (النساء : ٤٨) .

فى المسائل الطبيعية :

١ — الجزء الذى لا يتجزأ

الى الباقلانى يرجع الفضل فى ان اصبحت الموضوعات الطبيعية جزءا مكملا للاصول الاعتقادية فى علم الكلام لدى أهل السنة ، فالى جانب الايمان بشفاعة الرسول لاهل الكبائر والحوض والصراط والميزان وعذاب القبر أصبح الاعتقاد بالجزء الذى لا يتجزأ وان العرض لا يبقى زمانين لارتباط هاتين الفكرتين بالايمان بحدوث العالم ، وليس ادل على ذلك من ان نقد النظام للجزء الذى لا يتجزأ أصبح من مبررات تكفيره (١) ، وحديث الاشاعرة عن دقيق الكلام — الموضوعات الطبيعية — كجزء مكمل لجليل الكلام — الموضوعات الالهية — انما يرجع الى مقدرة الباقلانى الوصل بينهما ، حقيقة لقد كان العلاف المعتزلى هو اول من اثارها ولاسباب دينية — كما سبق ان أشرنا — ولكن الى الاشعرى يرجع الفضل فى ان اصبح علم الكلام مشروعا ومستحسنا لدى دوائر اهل السنة ، والى الباقلانى يرجع الفضل فى ان يمتد هذا الاعتراف بدقيق الكلام لا بجليله فحسب .

وحديث الباقلانى فى دقيق الكلام بعد حديثه عن جليله يبدو غير متكلف ، انه يقسم الموجودات الى قديم وحادث ، والحادث الى جسم وجوهر وعرض ، ويضع تعريفات دقيقة لهذه الاصطلاحات الثلاثة ، فالجسم هو المؤلف ، والجوهر هو الذى يقبل من كل جنس من اجناس الاعراض عرضا واحدا ، والعرض هو الذى لا يصح بقاؤه لانه يعرض فى الجواهر والاجسام ، ويبطل العرض فى ثانى حال لوجوده ، اذ العرض لا يبقى زمانين ، ويستدل على هذا المعنى للعرض بقوله تعالى : « تريدون عرض الدنيا » (الانفال : ٦٧) فسمى الاموال أعراضا لان مآلها الزوال ، واذا كانت الاعراض حادثة وكانت الاجسام مؤلفة وهى لا تسبق فى وجودها الاعراض لانها لا تنفك عنها فان الاجسام تصبح حادثة وذلك وفقا للقاعدة : ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث ، اذ يستحيل وجود جواهر منفكة عن الاعراض وهذه عارضة زائلة حادثة .

واذا كانت الاجسام مؤتلفة فانها لابد ان تنقسم وان تنتهى القسمة الى جزء لا انقسام له ، وتستحيل القسمة الى ما لا نهاية ، والا لكان لا نهاية

---

(١) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ٣١٦ .

لما فى الفيل وما فى النملة من اجزاء ولادى ذلك الى الا يصبح الفيل اكبر من النملة .

فالله خالق الجواهر مؤلف الاجسام موجد الاعراض ومفنيها ، فجميع العالم العلوى منه والسفلى محدث مخلوق متعلق فى كل شىء بالمشيئة الالهية (١) .

وربما لا يرجع فضل السبق فى ذلك للباقلانى وانما لابى الهذيل ، وانما استطاع الباقلانى أن يربط بين جليل الكلام ودقيقه ربطا محكما يجعل ذلك مقبولا ومشروعا لدى أهل السنة .

٢ — العلية واجراء العادة « نقد نظرية الطبائع » :

على ان اصالة فكر الباقلانى كمتكلم اسهم بآراء جديدة فى فكر الاشاعرة انما ترجع الى رأيه فى العليه واجراء العادة ، ذلك الرأى الذى أصبح طابعا مميزا للمذهب الاشعرى فى مجال الطبيعة وما بعد الطبيعة .

ويستند مفهوم العلية لدى الباقلانى — ذلك المفهوم الذى يفيد انكار الضرورة بين العلة والمعلول — الى قضيتين :

الاولى : اطلاق القدرة الالهية فى الطبيعة ، فليس لاية ظاهرة طبيعية فعل خاص بها يصدر عنها طبعا وانما كل شىء بموجب تسخير الله اياها .

الثانية : لا مقوم داخلى للجسم يجعل منه فاعلا من تلقاء ذاته ، ومن ثم فلا ضرورة فى فعل الاجسام ، واذا كانت الاجسام أجزاء منفصلة لم ترتبط الا بموجب مبدأ الهى لا طبيعى ، واذا كانت الاعراض لا تبقى زمانين ، أى انها منفصلة زمانيا كما أن الاجسام منفصلة اجزاؤها مكانيا ، فانه لم يبق فى تصور العالم الطبيعى وفقا لمبدأ الانفصال الا تصور المعلول مستقلا عن العلة بانكار فكرة الضرورة .

ولما كان القول بالضرورة فى العلية لازما عن اعتبار الاجسام ذات طبائع خاصة أو « خصائص » ثابتة مؤثرة تلزم عنها افعالها ضرورة كأن تكون طبيعة النار الاحراق أو طبيعة الخمر الاسكار ، فان الباقلانى يمهد لنظريته جريان العادة ونقض مبدأ الضرورة بنقد فكرة الطبائع مستندا الى أن الاجسام كلها لا تتفاوت فى طباعها الذاتية لانها كلها جنس واحد ، فلو كان الاسكار والاحراق والتبريد والتسخين والشبع والرى وغير ذلك من الامور الحادثة واقعة عن

---

(١) الباقلانى : التمهيد ص ٤٠ — ٤٥ .

طبيعة من الطبائع ، لكان ذلك الطبع لا يخلو من أن يكون هو نفس الجسم المطبوع أو معنى سواه ، فان كان هو نفس الجسم وجب أن يكون تناول سائر الاجسام يوجب حدوث الاسكار والشبع والرى لان الاجسام كلها جنس واحد ، واذا اوجب شيء ما امرا او اثر تأثيرا وجب أن يكون ما هو مثله وما جانبه موجبا لمثل حكمه وتاثيره . فلو وجب الشبع والرى والاسكار عن تنـاول الطعام والشراب لوجب حدوث ذلك عند تناول الحصى والتراب والحنظل ، وأن يحدث الرى والاسكار عند شرب الخل وسائر المائعـات لانها من جنس الطعـام والشراب .

وحجة الباقلانى فى غير محلهـا لان أحدا لم يدع أن خاصية الاسكار فى الخمر لانها سائل أو ان الطعام يشبع لانه جماد او جسم ، وانما لان لكل منهما خصائص نوعية بها تميزت عن سائر السوائل والجوامد أو بالاحرى الاجسام . ولكن الباقلانى يتجاهل « الفعل » — او الصفات الذاتية — فينتقل بعد أن تكون هذه الخصائص فيها لجنسها الى انكار ان تكون الطبائع اغراضا لان هذه ليست مؤثرة ولا فاعلة فلا تأثير للون الخمر فى اسكاره .

ولو كانت هذه الطبائع أسبابا موجبة لمسبباتها لكانت كلما تكررت الطبائع وكثرت تكررت مسبباتها وكثرت وذلك وفقا لقاعدة وجوب كثرة المسببات بحسب كثرة اسبابها ، فكما أن زيادة الضرب موجبة لزيادة الالم كذلك وجب أن لو كان الاسكار والشبع والرى ونماء الزرع حادثا عن طبع الشراب والطعام والسقى والتسميد وحمى الشمس لوجب أن تزداد هذه الامور كما كانت الاجسام محتملة لها عند وجود امثال ذلك وتناوله ، فكان يجب أن يزيد الزرع وينمو اذا اديم سقيه واكثر تسميده واظهاره الشمس حتى يزيد ابدا وينمو ، ولكنا نعلم ان زيادة السقى والتسخين يعودان بتلفه ، كذلك لو ان الانسان اكل وشرب فوق شبعه لم يحدث له ابدا من الشبع والرى ما يحدث عند الحاجة الى تناول الطعام والشراب بل يصير ذلك ضررا والما ، ومن ثم فقد فسد أن تكون الطبائع موجبة لهذه الامور وفقا لمبدأ السببية او لمذهب التولد (١) .

وليس العلم بالاحراق الناشيء عن النـار او الاسـكار الحادث عن الخمر علما ضروريا اضطراريا لانه لو كان كذلك لمـا اختلف الناس فى تفسيره فيرجعه البعض الى فعل الله وآخرون الى الاشياء وينسب فريق ثالث الافعال المتولدة الى الانسان .

ولا ينتقد الباقلانى فكرة الطبع فى الاجسام فحسب وانما فى حركات الافلاك كذلك ، فالحركة الدورية الدائمة للفلك ليست ضرورية ، فمن يدريكم ان الفلك

---

(١) الباقلانى : التمهيد ص ٥٦ — ٥٨ .

لا يجوز أن يسكن يوما أو يتحرك حركة مستقيمة ، بل لقد وجد الباقلانى فى ميدان الفلك متسعا لنقد فكرة الضرورة فى العلية ، وذلك أن المنجمين قد ذهبوا الى ايجاد علاقة ضرورية بين وجود الكواكب فى ابراج معينة وبين العالم الارضى فجعلوا لها تأثيرا جعلوه ضروريا ، ولما كانت هذه التأثيرات المدعاة ليست للكواكب ذاتها كما ان مقابلتها للابراج لا توجد لها طبعا او تأثيرا ولا يخلق لها قدرة او اختيارا فقد بطل أن تكون لهذه الكواكب افعال وتأثير وطباع توجب حدوث ما يحدث فى عالمنا ، وانما يرجع ذلك الى فعل الفاعل القادر المختار (١)

ولكن هل معنى ذلك ان الباقلانى ينكر ما هو مشاهد فى الحس من ارتباط الاسباب بالمسببات ؟ ان ما هو مشاهد فى الحس لا يوجد ضرورة ولا وجوبا وانما هو يجرى مجرى العادة بمعنى وجود الشىء وتكراره على طريقة واحدة ، فالامر المعتاد هو الذى يتكرر على وجه واحد (٢) ، فالله قد أجرى العادة أن يكون ذهاب الحجر عن مكانه وحركته متولدا عن مفارقة يد العبد له وترك اعتماده عليه ، ولو اجرى الله العادة ان يكون ذهاب الحجر وحركته متولدا عن مماسة الانسان له واعتماده عليه لكان ذلك جائزا ، كذلك لا يحدث الموت ضرورة عند ضرب العنق ولا يحدث الشفاء عن السقى ولا الشبع والرى والاسكار ضرورة عن الاكل والشرب وانما هو مجرد تلازم ، فنحن نشاهد ونحس تغير حال الجسم عند الشراب والاحتراق عند لمس النار وليس ذلك ضرورة انما هو فى مستقر العادة .

هكذا انتقد الباقلانى فكرة الضرورة او الطبع ليجعل القدرة الالهية هى الفاعلة على الحقيقة وليفتح مجال الامكان لمعجزات الانبياء فلا تصبح هذه خرقا لقانون ضرورى حتمى — الامر الذى قد يثير الشك فى حدوث المعجزات ، وانما مجرد اختلاف العادة ، بذلك تستوى المعجزات مع قوانين الطبيعة فى اندراجهما تحت الامكان والجواز لا الضرورة والوجوب لتبقى جميعا معلقة على حكم المشيئة الالهية التى لا تتقيد بشىء والتى تتناول كل شىء ؛ اذ لو كانت قوانين الطبيعة ضرورية حتمية لاصبح وقوع المعجزات مستحيلا ؛ ولكن لما كان شىء ما لا يستحيل على قدرة الله كانت المعجزات جائزة لان القوانين الطبيعية نفسها ممكنة وليست واجبة (*) .

---

(١) المرجع السابق ص ٦٠ .

(٢) الباقلانى : البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات ص ٥١ .

(*) اعتبر جولد تسيهر (العقيدة والشريعة فى الاسلام ص ١١٦) فكرة جريان العادة عبثا بقوانين الطبيعة والغاء لفكرة السببية فى كل صورها . ولكن الاشاعرة لم ينكروا السببية وانما الضرورة فى العلاقة بين العلة والمعلول ، ومن ثم فان رأيهم لا يؤدى الى انهيار العلم بل لقد تبنى فكرة نقض الضرورة فى العلية فلاسفة محدثون سواء على أساس لاهوتى كما هو الحال لدى مالبرانش فى نظريته فى العلل العارضة (او المصادفة) أم على أساس تجريبى كما هو الحال لدى هيوم .

هذا ويستنفذ فكرة « جريان العادة » وتقض الضرورة في العلة صورة اكثر اكتمالا لدى الغزالي ، فلا تصبح لمجرد الرد على أصحاب الطبائع أو التولد أو المنجمين وانما للرد على الفلاسفة . .

ولكن ما هي أصول فكرة جريان العادة كما قال بها الباقلاني ؟ ظاهر انه يرد على القائلين بالطبع من الفلاسفة الطبيعيين ، فضلا عن أن بعض المعتزلة قد اشار الى فكرة الضرورة في العلاقة بين العلة والمعلول الامر الذى يستبعد دور القدرة الالهية في ظواهر الكون ، فقد ذهب الخياط الى أن ذهاب السهم عند رمى الرمى ليس فعلا لله وذلك يتعارض مع مبدأ اطلاق القدرة الالهية في الوجود من طبيعة وانسان ، انه اذا ازاد العبد رمى بسهم من جهة ما وارد الله خلاف ذلك نفذ مراده تعالى دون مراد العبد ، فالاسباب ليست موجبة لمسبباتها ، على أن اغلب المعتزلة تذهب الى جواز خرق قوانين الطبيعة من اجل اقرار القدرة الالهية ، فاجاز أبو الهذيل أن يقدر الله على خلق الادراك مع العمى واجاز الجبائي ان يجمع الله بين النار والقطن ولا يحدث احتراقا وان يسكن الحجر في الجو اوقاتا دون عمد من تحته (١) .

ولكن هذا القول في حاجة الى نظرية تفسره ، بل جاءت اقوال الباقلاني في جريان العادة تفسيرا يعلق الظواهر الطبيعية جميعا بقدرة الله .

نظرية الامامة :

الامامة لدى الباقلاني كما هي لدى اهل السنة جميعا بالاختيار لا بالنص ، اذ لو كان النبى قد نص على من يخلفه لاشتهر ذلك ولنقله الناس ، كما نقلت العبادات او توليته صلى الله عليه وسلم من ولاهم من الولاة او القضاة ، وبذلك تسقط دعوى الشيعة في القول بالنص على على ، بل ان فرقا تفضل عليا كمعتزلة بغداد ومع ذلك لا يقولون بالنص ؟ ولا يقال ان النص على على من من اخبار الاحاد وانه يوجب العمل به ، لان القائلين بالنص الجلى من الشيعة غالبا ما يطعنون في الخلفاء الثلاثة الاوائل وفي كبار الصحابة مما يسقط عنهم العدالة ، والشريعة انما أوجبت العمل بخبر الواحد اذا كان عدلا مرضيا (٢) .

اما وقد بطل النص فلم يبق الا الاختيار ، ولا يصير الامام اماما الا بعقد من اهل الحل والعقد والمؤتمنين من افاضل الامة على هذا الشأن ، ولا يشترط في العقد ان يكون من كل افاضل الامة لتعذر اجتماعهم من كل الامصار ، بل يرى

---

(١) الاشعرى : مقالات الاسلاميين جـ ٢ ص ٨٨ .

(٢) الباقلانى وتحقيق المرحوم الاستاذ محمود الخضيرى والدكتور محمد عبد الهادى ابو ريده : التمهيد ص ١٦٥ .

الباقلانيأنه يكفى لكى تنعقد الامامة ان تتم برجل واحد من اهل الحل والعقد اذا عقدها لرجل فيه الصفات اللازمة للائمة (*) .

ولكن ماذا لو ترتب على ذلك أن عقد كل جماعة من أهل الحل والعقد فى بلد لامام وكانوا كلهم يصلحون للامامة ؟ يرد الباقلانى : تنظر فى العقود ويكون الاسبق منهم هو الاولى بالاقرار ويتنازل الباقونكما فى عقد الزواج، ولكن ماذا لو لم يعرف اى العقود اسبق او كانت العقود كلها معقودة فى وقت واحد ؟ يقول البـاقلانى : تبطل العقود جميعا ويستأنف العقد لرجـل منهم او من غيرهم كما فى عقد الزواج . وماذا لو لم يتنازلوا لاسبقهم ؟ يرد الباقلانى : يقاتلهم الناس (**) .

ويشترط الباقلانى فى الامام أن يكون قرشيا من الصميم ، وان يكون عالما كعلم من يصلح للقضاء وان يكون ذا بصيرة بأمر الحروب وتدبير الجيوش وسد الثغور وحفظ الامة وحماية الاسلام والانتقام من الظالم والاخذ للمظلوم ، وأن لا تأخذه رقة أو هوادة فى اقامة الحدود .

ويرد الباقلانى على الشيعة فلا يشترط ان يكون افضل الامة اذ يجوز نصب المفضول ، كما لا يشترط أن يكون هاشميا ولا معصوما ولا عالما بالغيب.

أما ما يوجب خلعه فكفر بعد ايمان او ذهاب عقله مدة تضر بمصـالح المسلمين أو اصابته بمرض مزمن يمنعه عن النظر فى مصالح المسلمين أو وقوعه أسيرا فى ايدى الاعداء .

ويشير الباقلانى الى ان كثيرا من الناس يرى الفسق والظـلم وغصب الاموال وتضييع الحقوق وتعطيل الحدود مسوغا لخلعه ولكن الباقلانى لا يعلق على ذلك ويبدو انه لا يرى ذلك (١) .

(*) حاول الباقلانى ـ كما حاول غيره من الاشاعرة ان يلتمس من اسلوب بيعة الخلفاء الثلاثة الاوائل قاعدة عامة للتقنين او التشريع فجاءت آراؤهم فى الاغلب بدون مستند محكم من كتاب او سنة .

(**) كلام نظرى متهافت ولا اساس له من واقع التاريخ السياسى للاسلام ولا مستنـد شرعى له .

(١) الباقلانى : التمهيد ص ١٨٦ وما بعدها .

عبد القـــادر البغدادى (*) (ت ٤٢٩ هـ)

ادى عبد القاهر البغدادى فى مذهب الاشاعرة دورين متكاملين أحدهما سلبى والاخر ايجابى ، أما الدور السلبى فتلك الصورة المشوهة التى انطبعت فى اذهان اهل السنة منذ القرن الخامس الهجرى الى عهد قريب وربما الى يومنا هذا عن المعتزلة ، وتلاشى تماما من اذهان الناس دور المعتزلة فى الدفاع الفكرى عن الاسلام ومحاربتهم الزنادقة ، وان قيل ان الفرق غالبا ما اتهمت بعضها بعضا بالزيغ والضلال فان الامر لم يكن يتعدى التنابذ فى ميدان الجدل الى الادانة للعقائدية والاحكام الشرعية المترتبة عليها ، يقول البغدادى : وان كانت بدعته كبدعة القدرية فان المتكلمين من اصحابنا قالوا بانقطاع التوارث بينهم وبين أهل السنة(**) .

(*) أبو منصور عبدالقادر بن طاهر بن محمد التميمى ، وصفه السبكى فى طبقـــات الشافعية بأنه امام عظيم القدر حمل عنه العلم اكثر أهل خراسان ، تتلمـــذ على أبى اسحق الاسفرابينى (ت ٤١١ هـ) وأخذ مكانه فى الدرس فاختلف اليه الائمة وقرأوا عليه مثل ناصر المروزى وأبى القاسم القشيرى (صاحب الرسالة فى التصوف ـ ويمثل ذلك بداية التقاء التصوف بالمذهب الاشعرى) وقد تخرج أبى اسحق الاسفرابينى على ابى الحسن الباهلى (ت٣٧٠ هـ) الذى أخذ الكلام على المذهب الاشعرى من مؤسسه أبى الحسن الاشعرى .

كان البغدادى عالما بالفقه والادب والشعر والنحو والكلام واصول الفقه ويبدو أنه كـان نابغا فى الحساب اذ يقول عنه الفخر الرازى فى « الرياض المونقة » لو لـم يكن له الاكتـــاب التكملة فى الحساب لكفاه خرج من نيسابور بعد فتنة وقعت بها ورحل الى اسفرابين فـلم يبق بها الا يسيرا حتى مات (٤٢٩) ودفن الى جانب استاذه أبى اسحق الاسفرابينى ، من أهـم تلاميذه صهره أبو المظفر الاسفرابينى (ت ٤٧١ هـ)صاحب كتاب « التبصير فى الدين » .

(**) اشار الى امتناع الحارث المحاسبى (ت ٢٤٣ هـ) عن اخذ ميراث أبيه لانه كان معتزليـــا وبشير آخرون الى أن الحارث قال لابيه : طلق أمى فانها على دين اخر !! وبصرف النظر عما فى ذلك من جراة تبلغ حـــد العقوق بالوالدين فانها تنم عن ان متكلمى الاشاعرة قد ادعوا لانفسهم حق اصدار احكام الادانة على سائر المذاهب وبخاصة المعتزلة والشيعة متجاهلين انه لا يجوز تكفير احد من اهل القبلة ، اما بالنسبة للحارث ففى قول اخر انه ترك ميرات أبيـه زهدا للتصوف .

واجمع الفقهاء والمتكلمين من اصحابنا على انهلايصح الصلاة خلف المعتزلي ولا عليه ولا يحل اكل ذبيحته ولا رد السلام عليه (١) .

واما الدور الايجابي فيتمثل في صياغة آراء الاشاعرة لا على انها مجرد فكر لفرقة من فرق المتكلمين وانما على انها عقيدة لجمهور اهل السنة من المسلمين ، وكاد يستقر في اذهان الناس هذا لولا ظهور امام مذهب السلف ابن تيمية الذي كشف عن أن عقائد الاشاعرة لا يمكن أن ترد كلها الى الرسول أو ائمة السلف ، على أن الحق يقال ان معظم آراء الاشاعرة وعقائدهم تعبر عن روح الاسلام ، ولكنهم ابتداء من البغدادي لم يفرقوا بين ما هو اصل من صميم العقيدة يجب الاجماع عليه كواحدانية الله وبعثه الانبياء وما هو موضوع خلاف لاحرج على العلماء أو المذاهب ان اختلفتالاراء فيه ككرامات الاولياء(*) أو القضاء والقدر او رؤية الله بالابصار في الاخرة فقد نسبوا آراءهم جميعا الى الرسول والصحابة وائمة الفقه واجماع المسلمين ، وان من خالفهم في ذلك فهو ممن يشاقق أو يحاد الله ورسوله ، بل لقد جعل البغدادي نزول عيسى منالسماء من اصول الدين يجب ان يقربه المسلم وربما مكن لذلك الاتصال بالصوفية الذى بدأت عراه تستوثق بهم منذ البغدادي ايضا ، وما يبثه التصوف في قلوبالناس من ضرورة التصديق والتسليم واستنكار الاعتراض .

على ان هذا الدور الخطير الذي لعبه البغدادي وتبعه في ذلك متكلمو اهل السنة يحتاج الى مزيد ايضاح .

اولا : مسخ افكار الاعتزال :

يقدم زاهد الكوثري(**) — مع تمسكه الشديد بمذهب أهل السنة — « كتاب » « الفرق بين الفرق » للبغدادي بقوله : والمؤلف — اى البغدادي — الذي كان شديد التعصب على المخالفين ولا يكاد ينقل مذهبهم على الوجه ، وانه

---

(١) البغدادي : اصول الدين ص ١٨٩ .

(*) تصوف بعض الاشاعرة وتبنى بعض الصوفية مذهب الاشاعرة كما سيأتي بيانه وربما ليس بين فرق المسلمين من فرقة اوثقصلة بالصوفية من الاشاعرة .

(*) يقول البغدادي انكرت القدرية كرامات الاولياء على وجه ينقض العادة واثبتها الموحدون (اصول الدين : ص ١٨٥) (لاحظ جعل القدرية في مقابل الموحدين كانهم ليسوا منهم او كان الاشاعرة هم وحدهم الموحدون لان فرقا اسلامية اخرى كالخوارج واهل السلف لا تقول في الكرامات قول الاشاعرة بل ربما انكرها بعضهم كابن الجوزى) .

(**) الشيخ محمد زاهد الكوثري عالم محقق عمل وكيلا للشيخة الاسلامية في الخلافة العثمانية .

لهذا السبب وقع الخلل فى نقل هذه المذاهب فى كتاب الشهرستانى ، ويذكر الكوثرى مصدر البغدادى فيما ذكره عن المعتزلة ، انه ابن الراوندى (١) .

١ ــ نعرض فيما يلى نماذج هذا المسخ :

ادعت القدرية أن الله عالم بلا علم (اصول الدين ص ٥) .

وتحت عنوان : فى بيان مقالات فرق الضلال من القدرية المعتزلة .. وعشرون منها قدرية محضة يجمعها كلها فى بدعتها امور منها : نفيها كلها عن الله عز وجل صفاته الازليه وقولها بأن ليس لله عز وجل علم ولا قدرة ولا حياة ولا سمع ولا بصر ولا صفة أزلية ، وزادوا على هذا بقولهم ان الله تعالى لم يكن له فى الازل اسم ولا صفة (الفرق بين الفرق ص ٦٧) .

● وكلهم ــ أى المعتزلة ــ يزعمون .. بأن الله تعالى غير خالق ... لشىء من اعمال الحيوانات وأن ليس لله فى أعمال سائر الحيوانات صنع ولا تقدير (الفرق بين الفرق ص ٦٨) .

● وقالت القدرية قد سوى الله عز وجل بين العقلاء فى النعم الدينية ولم يخص الانبياء والملائكة بشىء من التوفيق والعصمة ولا بشىء من نعم الدين دون سائر المكلفين (أصول الدين ص ١٥٢) .

● زعم النظام ان الاجسام ضربان حى وميت وأن الحى محال ان يصير ميتا والميت محال ان يصير حيا (أصول الدين ص ٤٨) .

٢ ــ اقوال محرفة لا تعبر عن رأيهم :

● اعجب النظام بقول البراهمة بإبطال النبوات ولم يجسر على اظهار هذا القول خوفا من السيف فانكر اعجاز القرآن فى نظمه .

● وقال (اى النظام) لو وقف طفل على شفير جهنم لم يكن الله قادرا على القائه فيها بينما يقدر الطفل على القاء نفسه وكذلك تقدر الزبانية (الفرق بين الفرق ص ٨١) .

---

(١) مقدمة كتاب الفرق بين الفرق من ص ٣ ــ ٧ ويدافع الشيخ الكوثرى عن البغــدادى بان ما عزاه خطأ الى المعتزلة لم يكن من نفســه بل لأنه نقل من كتاب الخصـــوم ولكن اراء المعتزلة كانت معروفة جيــدا فى عصر البغــدادى ولدى البغدادى لو انه اراد ان يتحــرى الحقيقــة .

● كانت الحوادث قبل حدوثها اشياء واعيانا وان السواد كان فى حال عدمه سوادا ، وذلك يوجب عليهم القول بقدم الجواهر والاعراض ، وقالت المعتزلة انه خلق الشيء من شيء فأضمروا قدم الاشياء لقولهم بما يؤدى اليه ولم يجسروا على اظهار ذلك .

● وقال معمر بأن الله عز وجل لم يخلق لونا ولا طعما ولا رائحة ولا سمعا ولا بصرا ولا سقما ولا مرضا ولا حياة ولا موتا . . .

تعالى الله عن أقوال هؤلاء الكفرة علوا كبيرا (١) .

وقد اقترن هذا المسخ المتعمد بأحكام الادانة باسم الدين ، اذ عقد الفصل الاخير — الاصل الخامس عشر — لبيان حكم الاسلام من الكفرة واهل الاهواء والبدع الذين ادرج تحتهم الشيعة والخوارج والمعتزلة ، وانتحل لنفسه — على طريقة البابوات فى العصور الوسطى وهو ما لم يعرفه الفكر الاسلامى قبله — حق ابعاد المعتزلة عن زمرة المسلمين مدعيا لنفسه سلطة التحدث باسم الدين اذ يقول : اعلم ان تكفير كل زعيم من زعماء المعتزلة واجب . . . وانواع كفرهم لا يحصيها الا الله تعالى ، وقد اختلف اصحابنا فيهم : فمنهم من قال حكمهم حكم المجوس لقول النبى صلى الله عليه وسلم : القدرية مجوس هذه الامة ، ومنهم من قال حكمهم حكم المرتدين . . ! (٢) ثم اوجب على السلطان قتلهم ان لم يتوبوا . . . ولا يجوز اكل ذبائحهم ولا تزويج المراة المسلمة من واحد منهم ، فان عقد العقد فالنكاح مفسوخ ، وان اعتقدت المراة اعتقادهم حرم نكاحها . .

---

(١) البغدادى : اصول الدين ص ٩٤ نشرة استامبول مطبعة الدقى ١٣٤٦ — ١٩٢٨ .

(٢) المرجع السابق ص ٣٣٦ وراجع الاصل الخامس عشر : فى بيان احكام الكفر واهل الاهواء والبدع ، ومرة اخرى نؤكد ان التسلط الفكرى المنتحل صفة التحدث باسم اجماع رجال الدين آفة تعبر عن تدهور الحضارة ، كان ذلك من رجال الكنيسة فى العصور الوسطى وكان من ابرز مظاهر تدهور الفكر وتاخر الحضارة الاوربية حينئذ ، وكان ذلك الاسلوب من التعبير غريبا تماما عن روح الفكر الاسلامى ابان ازدهار الحضارة مهما بلغ الشقاق بين الفرق ، حقيقة كان يحتدم الجدل الى حد التكفير ولكن ذلك لم يكن يتعدى دائرة الجدل الى العقيدة او بالاحرى لم يكن يتجاوز مجال الكلام الى الفقه والمعاملات ، ولم تزعم فرقة لنفسها التحدث باسم أئمة الفقه والحديث واجماع المسلمين فى احكام الادانة ، كان البغدادى اول من ابتدع هذا التسلط العقائدى فكان بذلك علما على تحول خطير فى مسار الفكر الاسلامى وأن شمس الحضارة الاسلامية قد آذنت بالزوال ، فليس الامر مجرد حملة على المعتزلة او دفاع عنهم ولكنه كان انذارا بخطر ، وليس من خطر اشد تهديدا للحضارات من تسلط فكرى باسم العقيدة ، وقد بدا هـذا التيار يسود بين الاشاعرة على الخصوص الا استثناءات جديرة بالتسجيل : (ا) الغزالى فى انتقاده للفلاسفة — وهم اشد وطاة من المعتزلة — اذ عرض الغزالى لارائهم فى انصاف وموضوعية فى « مقاصد الفلاسفة » قبل ان ينقدهم ، (ب) ابن تيمية فى كتابه « منهاج السنـة النبوية فى نقض كلام الشيعة والقدرية » ، ومن لم يطلع على كتاب « منهاج الكرامة فى الامامة » لابن المطهر

=

واجمع اصحابنا على أن أهل الاهواء لا يرثون من اهل السنة ولا تجوز الصلاة خلفهم ولا الصلاة عليهم اذا ماتوا . . . ومن شك فى كفرهم فهو كافر ! (١) .

. وقد مكن لهذا الارهاب الفكرى عدة عوامل :

١ — مشايعة كتاب الفرق من الاشاعرة كالاسفرايينى والشهرستانى وغيرهما لهذا الاسلوب فى عرض آراء الخصوم وان لم تبلغ حدة البغدادى .

٢ — اختفاء كتب المعتزلة التى كان يمكن ان تعلن حقيقة اقوالهم ، فكانت تلك الصورة القاتمة التى نجح الاشاعرة فى طبعها فى اذهان الناس عن المعتزلة — وربما غيرها من الفرق — وبخاصة الشيعة والخوارج .

٣ — اغفال المعتزلة للحديث وخصومتهم لمعظم رجاله ، فكان ان استند الاشاعرة فى معظم حججهم عليه ، احاديث كثيرة فى موضوعات الخلاف كرؤية الله فى الاخرة عدها المعتزلة اخبار آحاد لا توجب الاعتقاد ، ولكن الاشاعرة قد اعتبروها اخبارا مستفيضة (*) وتقترب من حد التواتر وتوجب العمل والاعتقاد ، هذا وقد وجد الاشاعرة فى خصومتهم للمعتزلة سندا من رجال الحديث .

٤ — اتصال الاشاعرة بالصوفية ، ومن شأن التصوف — كما سبقت الاشارة — أن يمكن التسليم والتصديق والتقديس والكف عن المناقشة والاعتراض فليس من شأن الصوفية الجدل والاستدلال ، وانما يسلك المريد طريق التصوف وهو من الايمان على يقين ، ولقد كان هذا الايمان هو الاعتقاد بما يقول بـه

الحلى والذى يرد عليه ابن تيمية يستطيع ان يستخلص من كتاب ابن تيمية معظم عبارات ابن المطهر بنصها ، وتلك نزاهة فى الحوار لم يعرفها البغدادى ، ذلك ان تشويه افكار الخصم والافتراء عليه بما لم يقل به صراحة او ضمنا دليل عجز فى المناظرة ، فلو كان له باع فى الجدل لما لجأ الى التشويه والتجريح فضلا عن الارهاب الفكرى العقائدى ، وعلى أية حال كان ذلك قدر الحضارة الاسلامية — وليس قدر المعتزلة وحدهم — أن تخطو اول خطواتها نحو التدهور فتلك هى سمة الحضارات حين تشرع شمسها فى المغيب : مسخ افكار المخالفين والتجريح الشخصى ، احتكار حق التعبير عن العقيدة — الارهاب الفكرى والعقائدى ، كما أن سمة الحضارات حين تشرع شمسها فى الشروق قول فولتير : قد اخالفك فى كل ما تقول ، ولكنى على استعداد ان اموت فى سبيل حريتك فى ان تعلن ما تقول ، ورحم الله عمر بن عبد العزيز لو لم يكن خلاف لم تكن رخصة .

(١) المرجع السابق ص ٢٤٠ — ٢٤٢ —

(*) الاخبار المستفيضة وسط بين التواتر واخبار الاحاد ، ويشارك الخبر التواتر فى ايجاب العلم والعمل ويذكر البغدادى منها اخبار الشفاعة لاهل الكبائر والصراط والميزان وعذاب القبر وسؤال الملكين (الفرق بين الفرق ص ١٩٦) .

الاشاعرة (١) ، ومن ثم فقد اشار البغدادى الى أن كتاب طبقات الصوفية لابى عبد الرحمن السلمى قد اشتمل على زهاء الف شيخ من الصوفية كلهم من أهل السنة (*) .

ثانيا ـ « أصول الدين » فى رأى البغدادى :

أثبت البغدادى للدين أصولا لاعتبارها رأيا شخصيا أو مذهبيا معبرا عن فكر فرقة من المسلمين وانما لتشكل للمسلمين عقيدة منسوبة الى اهل السنة جميعا ممثلين فى ائمة الفقه والحديث الذى يشير اليهم بلفظ « أصحابنا » حينا وبقوله : اجمع الموحدون حينا آخر ليستبعد مخالفيه فى الرأى عن جملة الموحدين .

على أن الحق يقال ان منهجه فى العرض اكثر احكاما من الاشعرى فى مقالات الاسلاميين ، اذ هو يقسم اصول الدين الى خمسة عشر أصلا يذكر فى كل اصل خمس عشرة مسالة ، حيث يذكر الاراء المختلفة فى كل مسالة منسوبة الى مذهبها او القائل بها ، ويستهلها برأى الاشاعرة ويعد حجة فى آراء الاشاعرة السابقين كالأشعرى وابن مجاهد والباقلانى وابن فورك (**) ورواد الاشاعرة الاوائل كابن كلاب والقلانسى ، واذ يشير الى أن ما يشتبه هو عقيدة اهل السنة الذين يعنى بهم : الصفاتية (الاشاعرة) لانهم وسط بين المعطلة والمجسمة ، وائمة الفقه جميعا ، ورجال الحديث ، وائمة التفسير بالمأثور ، والصوفية ، ويضيف اليهم ائمة اللغة والادب والنحو — ومن مال منهم الى بدع القدرية أو الرافضة أو الخوارج لا يعد حجة فى اللغة والنحو !! — وكذلك المجاهدون فى الثغور وعامة المسلمين (٢) ، فانهم فى رايه الفرقة الناجية من بين ثلاث وسبعين فرقة .

---

(١) راجع فى ذلك كتاب المؤلف : الفلسفة الاخلاقية فى الفكر الاسلامى ص ٢٢٠ — ٢٢٦ .

(*) سوى ثلاثة : ابو سلمان الدمشقى وكان من الحلولية — والحلاج وشأنه مشكل ، والقناد اتهمته الصوفية بالاعتزال فطردوه لان الطيب لا يقبل الخبيث ! (البغدادى : أصول الدين ص ٣١٥ — ٣١٦) .

(**) أبو بكر بن فورك (ت ٤٠٦ هـ) هو بن الحسن بن فورك الاصبهانى عالم بالاصول والنحو والكلام على المذهب الاشعرى أقام بالعراق ثم بنيسابور . بلغت تصانيفه فى أصول الدين وأصول الفقه ومعانى القرآن قريبا من المائة ، له مناظرات دافع فيها عن المذهب الاشعرى ضد كل من المعتزلة والحنابلة . توفى عام ٤٠٦ راجع عنه (ابن عساكر الدمشقى : تبيين كذب المفترى ، ص ٢٣٢ ٢٣٣ .

(٢) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ١٩٨ — ١٩١ ، ولا نرى انه يمثل بما عرضه الا الصفاتية والصوفية من اهل السنة لأن هناك صوفية متشيعين . وأما سائر الطوائف التى ذكرها فلهم آراء تختلف باختلاف المسائل قربا أو بعدا عن الاشاعرة فضلا عن أن منهم من ينتسب الى فرق أخرى .

فى العــلم :

تتخذ المذاهب العقائدية طابعا قطعيا Dogmatic فى احكامها اذ لابد من تنحية اتجاهات الشك واللا ارادية والقول بالنسبية ، ومن ثم أصبح الاستهلال بالحديث عن العلم والحقائق امرا طبيعيا لدى كثير من مصنفى كتب الاشاعرة ومنهم البغدادى .

والعلم قسمان : علم الهى ازلى ليس بضرورى ولا كسبى ولا حسى ولا استدلالى . فالله محيط بكل المعلومات عالم بكل ما كان وكل ما يكون وكل ما سيكون بعلم واحد أزلى غير حادث .

اما القسم الثانى فهو العلم الانسانى وهو اما ضرورى او كسبى ، والعلوم النظرية على أربعة أقسام : استدلال عقلى، معلومات بالتجربة كالطب والحرف. معلومات من جهة الشرع ، ومعلومات من جهة الإلهام .

يهم من هذا التقسيم اثبات حقيقتين :

١ — ان مسائل الشرع تعرف بالخبر ، ولهذا فان الخبر المتواتر طريق موصل الى العلم اليقينى وهو يوجب العلم (الاعتقاد) والعمل .

٢ — ان المعلومات من جهة الشرع قائمة على الاستدلال العقلى ، ذلك ان هذه المعلومات الشرعية مصدرها النبى وانما يعرف صدق اى نبى بالعقل .

ومأخذ العلوم الشرعية اربعة اصول : الكتاب والسنة والاجماع والقياس

وهناك أمور تعلم بالعقل وامور لا تعلم الا بالشرع ، اذ تدل العقول على حدوث العالم وتوحيد صانعه وقدمه وصفاته الازلية وعلى جواز ارسال الرسل الى عباده ، اما وجوب الافعال او حظرها او تحريمها فلا يعرف الا بالشرع ، ولا شىء واجب على البشر قبل الخطاب والارسال ، ولا يستحق العاقل الثواب على ايمانه بالله وعدله وحكمته وعلى ما يفعله من صلاح ، وان جاز لله ان يتفضل عليه بالثواب ، كما انه لو كان كافرا ملحدا شريرا قبل ان يأتيه نبى لما استحق على ذلك العقاب ، اذ الثواب والعقاب على الطاعة والمعصية وحيث لا أمر ولا نهى قبل بعثه الانبياء فلا طاعة ولا معصية ، ومن ثم فلا ثواب ولا عقاب (١) .

---

(١) البغدادى : أصول الدين ص ٢ — ٢٥ .

وقد ورد التكليف بالعقل والنقل اذ يجب على الانسان النظر العقلى كما يجب عليه معرفة الشرائع (١) .

٢ — فى العـــالم :

العالم هو كل شىء غير الله عز وجل ، ويتالف العالم من أجسام ،وتتالف الاجسام من جواهر (أجزاء لا تتجزا) وأعراض ، والاعــراض هى الصفات القائمة بالجواهر من حركة وسكون وطعم ولون ورائحة وحرارة وبرودة ويبوسة والجواهر متناهية أى انه لأبد ان تنتهى قسمة الاجسام الى اجزاء لا تتجزا « واحصى كل شىء عددا » فلو لم تكن محصـــورة لما أمكن احصاؤها عددا . والاعراض اجناس مختلفة ولكنها ليس من جنس الاجسام ، ولا تخلو الاجسام والجواهر من اعراض ، اذ يستحيل ان تعرى الاجسام والجواهر من اعراض فلابد فى كل جسم أو جوهر من لون وكون وطعم ورائحة وبرودة أو حرارة ومن رطوبة أو يبوسة ، واذا كانت الاعراض حادثه ، اذ يستحيل ان يبقى العرض زمانين ، واذ استحال تعرى الاجســـام او الجواهر من اعــراض ومن ثم فان الاجسام لم تسبق الاعراض ولذا فالاجسام حادثة لان مالم يسبق الحوادث كان حادثا ، واذا كان العالم مؤلفا من اجسام وكانت هذه حادثة كان العالم كله محدثا .

وكل ما هو حادث جائز الفناء عليه ، واذا اراد الله فناء جسم لم يخلق البقاء فيه على حد تعبير الاشعرى ، او قطع عنه الاكوان والالوان على حد تعبير الباقلانى ، وكل من قال بحدوث العالم اجاز الفناء عليه .

٣ — فى معرفة صانع العالم :

(١) لكل حادث محدث : كل حادث لابد له من محدث ، ولا عبرة بقول الدهرية بوجود حوادث لا حادث لها ، انه اذا لم يصح حـــدوث كتابة لا من كاتب ، ونسيج لا من ناسج ، وبناء لا من بان كذلك لا يصح وقوع حـــادث لا من محدث .

ولا يقال ان الاشياء تحدث بالطبع لانه لو اريد بلفظ الطبيعة فاعلا حيا قادرا مريدا فهو الصانع ، وان اريد بها لفظا على غير مدلول فما ليس بموجود لا يكون فاعلا ، ولا يقال انه طبع موجود فى الاجسام لان هذه حادثة مفتقرة الى صانع ، كما لا يصح ان يقال ان الحادث يحدث نفســه لانه كان قبل احداثه نفسه معدوما ويستحيل ان يكون المعدوم فاعلا .

---

(١) المرجع السابق ص ٣١ .

(ب) الاحداث ابتداء لا من شيء : وصانع الاجسام والاعراض أحدثها ابتداء لا من شيء ، فلم تكن الحوادث قبل حدوثها جواهر ولا أشياء ، كما لا يتصور الصنع أو الخلق من مادة اولى على حد قول اصحاب الهيولى ، لانه لا يقاس الصنع الالهى على صنع الصانع منا حين يصنع الخاتم من الفضة أو الباب من الخشب .

(جـ) توحيد الصانع : ولا يكون صانع العالم غير واحد لانه لو كان للعالم صانعان قديمان لجاز اختلافهما فى المراد — يريد أحدهما حياة ويريد الاخر موتا ، فاما أن يتم مرادهما معا ، أو لا يتم مرادهما معا أو يتم مراد احدهما دون الاخر ، ويستحيل ان يتم مرادهما معا لانه يستحيل كون الشيء حيا ميتا معا ، كما يستحيل ألا يتم مرادهما لان ذلك دليل عجزهما معا أو ان يتم مراد احدهما دون الاخر لان فى ذلك عجز ممن لم يتم مراده ، ولا يقال جائز الايختلفا لانه اذا لم يكن احدهما مكرها مقهورا للاخر ومن ثم موافقا له — وذلك دليل عجز — فان الخلاف جائز بينهما .

(د) قدم الصانع : وصانع العالم قديم لانه لو كان محدثا لافتقر الى محدث له ولتسلسل الامر لا الى نهاية وهذا محال .

(هـ) قيوم غنى عن العالمين : والصانع قيوم قائم بذاته لا يفتقر الى محل ولاحد له ولا نهاية خلافا لما يدعيها المجسمة فى تناهى الاله اذ يماس عرشه ، والله غنى عن خلقه ، ما خلق الخلق لاجتلاب نفع الى نفسه ولا لدفع ضر عنه ، ومن الغريب أن البغدادى يأخذ على المعتزلة قولهم ان الله خلق الخلق ليعبدوه ويشكروه مع أن ذلك مطابق لقوله عز وجل : « وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون » .

٤ — فى بيان صفاته :

(أ) الصفات الازلية : هى القدرة والعلم والحياة والارادة والسمع والبصر والكلام ، فالله قادر بقدرة عالم بعلم حى بحياة مريد بارادة سميع بسمع متكلم بكلام ، والله قدرة واحدة يقدر بها على كل المقدورات كما ان له علما واحدا يعلم به جميع المعلومات ما كان منه وما يكون وما لا يكون ان لو كان كيف كان يكون ، وحياته صفة ازلية قائمة من غير روح ولا غذاء .

وارادة الله مشيئته واختياره ، وارادته للشيء كراهيته لعدم هذا الشيء كما أن أمره بالشيء نهى عن ضده ، وارادة الله صفة ازلية قائمة بذاته وهى ارادة واحدة محيطة بجميع مراداته على وفق علمه بها فيما علم كونه أراد كونه خيرا كان او شرا ، وما علم انه لا يكون اراد ان لا يكون ، فلا يحدث فى العالم

شيء لايريده الله ولاينتقى مايريده الله ، فما شاء الله كان ومالم يشا لم يكن .

ولكن اذا كان الاشاعرة ومنهم البغدادى قد اعترضوا على المعتزلة نسبة الخير دون الشر الى الله فهل يصح أن ينسب الشر صراحة الى الله ؟ . يقول البغدادى قال شيخنا أبو محمد عبد الله بن سعيد القطان : اقول فى الجملة ان الله اراد حدوث الحوادث كلها خيرها وشرها ولا أقول فى التفصيل انه اراد المعاصى وان كانت من جملة الحوادث التى اراد حدوثها ، كما تقول فى الدعاء جملة يا خالق الاجسام ولا اقول تفصيلا ، يا خالق القرود والخنازير والدم والنجاسات وان كان هو الخالق لهذه الاشياء كلها ، اما ابو الحسن الاشعرى فقد ذهب الى تقييد التفصيل فقال : ان الله اراد حدوث المعصية من العاصى قبيحة منه (*) ولا أقول انه ارادها على الاطلاق (١) .

خلاصة راى الاشاعرة ومنهم البغدادى انهم ينسبون الحوادث جميعها خيرها وشرها الى الله ، ولكن تأدبا معه جل شأنه لا يلفظون بنسبة الشر والخبائث اليه سبحانه على التصريح والتفصيل .

والسمع صفة أزلية لله بها يسمع كل مسموع سمع ادراك لا سمع علم كما يذهب المعتزلة ولكن من غير اذن ولا جارحة ، ما هى هذه المسموعات ؟ ذهب الاشعرى الى ان كل موجود يجوز كونه مسموعا ، اما القلانسى فقد كان ادق منه فذهب الى انه لا يسمع الا ما كان كلاما أو صوتا .

كذلك البصر صفة ازلية لله بها يبصر كل مرئى ، ورؤية احاطة بدون عين ولا جارحة ، كذلك ذهب الاشعرى الى ان كل موجود يجوز أن يرى ، وذهب البغدادى ليؤكد امكان رؤية الله يوم القيامة الى ان أى موجود يصح رؤيته لا لكونه محدثا او جوهرا او عرضا أو لونا وانما لكونه موجودا والله سبحانه موجود فصح جواز رؤيته .

وكلام الله صفة له ازلية قائمة وهى أمره ونهيه وخبره ووعده ووعيده ، ويؤكد الاشاعرة ومنهم البغدادى أن الكلام صفة قائمة بالله لابغيره ، ردا على المعتزلة الذين قالوا بصدور كلامه لموسى من تجاه شجره ، انه لو كان الكلام حادثا فى محل لكان المحل به متكلما .

وكلام الله فى المصحف مكتوب وفى القلب محفوظ وباللسان متلو ، ولكن الكتابة غير المكتوب والقراءة غير المقرؤ والتلاوة غير المتلو ، اذ الكتابة

(*) يتسق ذلك مع راى الاشعرى فى الكسب : ان الفعل من الله خلقا ومن العبد كسبا فهو مخلوق لله منسوب للعبد .

(١) البغدادى : اصول الدين ص ١٠٢ ـ ١٠٥ .

والقـــراءة والتـــلاوة محدثة بينما المكتوب والمقروء والمتلو واحد قـديم هو كلام الله .

(ب) الصفات الخبرية : من الغريب أن البغدادى يقترب من رأى المعتزلة فى تأويل الصفات الخبرية ، ويخالف رأى الاشاعرة الذين لا يشير اليهم على انهم « اصحابه » أو « اهل الحق » أو « الموحدون » أو اهل السنة وانما الصفاتية ، فيقول : زعم بعضهم ان له وجها وعينا هم اعضوان ولكنهما ليسا كوجـه الانسـان وعينيـه بل همـا خلاف الوجه والعيون ، وزعـم بعض الصفاتية أن الوجه والعين المضافين الى الله تعالى صفات له ، والصـحيح عندنا أن وجهه ذاته وعينه رؤيته للاشياء ، وقوله « ويبقى وجه ربك » . معناه ويبقى ربك وقوله « ولتصنع على عينى » أى رؤية منى كما قال « اننى معكما أسمع وأرى » ، وقوله فى سفينة نوح : « تجرى باعيننا » أراد بها العيون التى جرت بها السفينة من الماء ، وقوله : كل شىء هالك الا وجهه ، يفيد بطلان كل عمل لم يقصد به وجه الله تعالى .

ومرة اخرى يخطىء البغدادى اصحابه من الاشاعرة بصدد « اليدين » فى قوله تعالى : « لم خلقت بيدى » .

ويقترب مرة اخرى من المعتزلة بصدد قوله تعالى : الرحمن على العرش استوى ، انه وان ابطل تأويلهم بأن استوى بمعنى استولى ، فانه أول العرش على معنى الملك أى أن الله على الملك استوى . ثم هو يذكر اراء اصحابه مبتعدا عنهم :

١ ـ مالك بن انس وفقهاء المدينة : الاستواء معروف والكيفية مجهولة والسؤال بدعة والايمان بالاستواء واجب ، « وما يعلم تأويله الا الله » .

٢ ـ ابو الحسن الاشعرى : فعل احدثه فى العرش سماه استواء .

٣ ـ القلانسى وعبد الله بن سعيد : انه فوق العرش بلا مماسة (١) .

(جـ) ماخذ اسماء الله : أسماء الله ماخوذة من التوقيف خلافا لرأى المعتزلة انها من الاصطلاح والقياس ، فلا يصح ان يطلق عليه سبحانه اسماء لم يرد فى الكتاب او السنة الصحيحة او لم تجمع الامة عليه وذلك انه لا يصح أن يطلق العبد لمولاه اسما ، فضلا عن أن الله يوصف باسماء ولا يوصف بمعناها فيوصف

---

(١) المرجع السابق ص ١١٣ .

بأنه جواد كريم ولا يوصف بأنه سخى ، ويقال له رحيم ولا يقال شفيق مما يدل على بطلان دليل القياس فى اسمائه (*) .

(د) عدد أسماء الله : « ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها ... » عن ابى هريرة أن النبى عليه الصلاة والسلام قال : ان لله عز وجل تسعا وتسعين اسما من احصاها دخل الجنة (**) .

(هـ) فى اقسام اسمائه : أسماؤه تعالى على ثلاثة اقسام :

٢ ـ قسم يستحقه لمعنى قائم كالحي والعالم والقادر والمريد والمتكلم وعظيم وجليل ومجيد وحق وواحد ومتين والأول والاخر والمتعال والملك .

٢ ـ قسم يستحقه لمعنى قائم كالحى والعالم والقادر والمريد والمتكلم والسميع والبصير ـ والقدير والعليم والعلام والخبير والشهيد، وهذه كلها صفات ازلية لله .

٣ ـ قسم يدل على افعاله كالبارى، والخالق والتواب والرحيم والرزاق والرازق والمعز والمذل ، وهناك افعال تصدر عن الله ولا يشتق منها اسم « وسقاهم ربهم شرابا طهورا » ولا يقال له « ساق » الله يستهزىء ، « يسخر الله منهم ولا يقال « ساخر » . سأرهقه صعودا ولا يقال « مرهق » أن الله وملائكته يصلون على النبى ... ولا يقال له « مصل » .

٥ ـ فى العدل الالهى :

(أ) تعريف العدل : "العدل ما للفاعل أن يفعله ، فان قبل بمقتضى ذلك يصبح كل كفر ومعصية عدلا ، قيل ارادة الله أن يقع الكفر والظلم عدل منه، جور وظلم من مكتسبه .

(*) لا خلاف بين المعتزلة والاشاعرة فى انه لا يجوز ان يطلق على الله اسما لم يسم به نفسه او لم يطلقه بينه وانما قال المعتزلة بالقياس أو التعليل وقال الاشاعرة بالسمع او التوقيف. الخلاف الحقيقى مع الفلاسفة الذين اسرفوا فى اطلاق اسماء على الله لا يعرفها الدين مثل واجب الوجود ـ العلة الاولى .

(**) الحسنى مؤنث الاحسن على وزن الكبرى لان الاسماء مؤنثة ، وليس المقصود حصرها فى تسعة وتسعين ، ان هناك أسماء لله فى القرآن لم ترد ضمن التسعة والتسعين مثل توقيع الدرجات وانما المقصود أن المعانى كلها اللائقة بالله محصورة فى معانى هذه التسعة والتسعين. ويحاول البغدادى أن يجد تعليلا رياضيا للحكمة فى هذا العدد . وليس المقصود من احصائها مجرد معرفتها وانما الاعتقاد بها ص ١١٩ ـ ١٢١ .

هكذا تنطلق صلة الله بعباده لدى الاشاعرة من مفهوم اطلاق المشيئة والارادة ، حتى اصبح العدل يتبع المشيئة بينما تتبع المشيئة او الارادة صفة العدل لدى المعتزلة (*) .

(ب) مفهوم الحكمة : والله حكيم فى خلق كل ماخلق ولو لم يخلق الخلق لم يخرج من الحكمة ، ولو خلق الناس جميعا كفارا او خلقهم مؤمنين لجاز ، ولو خلق الجمادات دون الاحياء او الاحياء دون الجمادات لكان ذلك كله جائزا منه ، وكانت كل هذه الوجوه صوابا منه وعدلا وحكمة .

ويقصد البغدادى بذلك أن ينقض رأى المعتزلة ان الله خلق الجمادات والاحياء لينتفع بها المكلفون ممن خلق وليكون ذلك عبرة لهم ودليلا ، اذ جائز لدى البغدادى أن يخلق الله اجساما لا يعتبر بها راء (١) .

(ج) نظرية الكسب : الله خالق أعمال العباد كما انه خالق الاجسام والالوان والطعوم والروائح لا خالق غيره وانما العباد مكتسبون لاعمالهم ، ومع أن الله خالق اكساب العباد كما انه خالق الاجسام والاعراض فان العبد مكتسب لاعماله دون الاجسام والاعراض ، اذ ينحصر الكسب فى الحركة والسكون والارادة والعلم والاعتقاد والجهل والقول والسكوت ، ولا يصح منا اكتساب الاجسام والالوان والطعوم والروائح والقدرة والعجز والسمع والصمم والرؤية والعمى والكلام والخرس (٢) ، أى أن لا كسب فيما لا يسال الانسان عنه .

(د) الهداية والاضلال : نطلق الهداية من الله بمعنيين .

١ — ابانة الحق والدعاء اليه واقامة الدلالة عليه ، وهذه هداية من الله شاملة جميع المكلفين ولا خلاف بين الاشاعرة والمعتزلة حول هذا المفهوم .

٢ — هداية خاصة من الله للمهتدين دون الضالين ، وفى ذلك يقول تعالى : والله يدعو الى دار السلام ويهدى من يشاء الى صراط مستقيم (يونس : ٢٥) ويقول « ... ولكن الله يهدى من يشاء » القصص : ٥٦) ، ويلزم البغدادى

(*) يعرف المعتزلة العدل بانه صدور الفعل على وجه الصواب والمصلحة وبمقتضى الحكمة بينما لدى الاشاعرة التصرف فى الملك والملك كما يشاء وانه فعال لما يريد . انطلق المعتزلة من مفهوم تنزيه الله وانطلق الاشاعرة من ارادتهم تعظيمه . والاختلاف بين المفهومين هو الذى ادى الى خلافهم فى كل المسائل المتعلقة بالفعل الالهى : القضاء والقدر - الارزاق — الاجال ... الخ .

(١) البغدادى : اصول الدين ص ١٥٠ .

(٢) المرجع السابق ص ١٣٤ .

المعتزلة لانكارهم اضلال الله للضالين بمعناه الظاهر أن لا توفيق ولا نعمة خاصة من الله لانبيائه وأوليائه على سائر الناس وخاصة الضالين وهوالـزام ليس بلازم .

والاضلال لدى البغدادى من الله عز وجل لاهل الضلال على معنى خلق الضلالة عن الحق فى قلوبهم . . . « ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا » (الانعام : ١٢٥) وقوله تعالى : « يضل من يشاء ويهدى من يشاء » (فاطر : ٨) فمن اضله فبعدله ومن هداه فبفضله ، وهو رأى منطلق من ايمان وتسليم بلا تعليل وتوفيق .

(هـ) الاجال : كل من مات أو قتل فقد مات باجله الذى جعله الله اجلا لعمره ، والله قادر على الزيادة فى عمره ، ولكن اذا لم يزد له فى عمره لم تكن الزيادة أجلا له .

ولا خلاف فى ذلك بين المعتزلة والاشاعرة ، بل لقد ذكر البغدادى آراء العلاف والجبائى فى ذلك ، وحقيقة الخلاف حول المقتول : هل لو لم يقتل لمات فى وقت قتله بأجله ؟ ذلك ما ذهب اليه الاشاعرة مع العلاف والجبائى ، أما باقى المعتزلة فقد وجدوا فى هذا القول ما يتضمن جبرية القتل وانتفاء مسئولية القاتل ، ولذا نسب اليهم البغدادى القول بأن المقتول مقطوع عليه أجله ، ولقد فرقوا بين القتل والموت فذهب الكعبى الى ان الموت من الله والقتل من قبل القاتل ، وذهب اكثر المعتزلة الى ان فى موت المقتول معنيين . احدهما موت من قبل الله والثانى قتل من فعل القاتل ، عند ذلك لم يجد الاشاعرة مفرا من القول ان القتل غير الموت ولكن المقتول ميت والموت قائم به والقتـل يقـوم بالقاتل (١) .

هذا وقد ذهب البغدادى الى ان من قتل مظلوما او مات من بعض الامراض المخصوصة كالحريق والغريق وموت المراة فى طلقها ونحو ذلك فهو شهيد .

و — الارزاق : كل من اكل شيئا او شرب فانما تناول رزق نفسه حلالا كان او حراما ولا يأكل احد رزق غيره ، بينما ذهب المعتزلة الى ان الانسان يأكل رزق غيره اذا غصب شيئا واكله ، وقضية الرزق ترتبـط ارتباطا وثيقا بموقف كل من القضاء والقدر ، فمن أثبت الحرية للانسان ومسئوليته عن فعله اعتبر الغصب والرزق الحرام والسحت رزقا ليس لغاصبه وانما لصاحب الحق ، ومن اثبت الفعل كله لله خلقا قضى فى الرزق قول الاشاعرة .

---

(١) البغدادى : أصول الدين ص ١٤٢ ، ١٤٣ .

٦ — فى النبــوة :

(أ) معنى النبوةوجواز بعثه الرسل : النبوة لفظ مشتق منالنبا بمعنى الخبر لان النبى يخبر عن ربه ، او من نبأ الشيء بمعنى ارتفع لان النبى رفيع المنزلة عند ربه ، والرسول هو الذى تتابع عليه الوحى وياتى بشريعة أو ينسخ شريعة ومن ثم فكل رسول نبى وليس كل نبى رسولا ، وعدد الانبياء مائة الف واربعة وعشرين الفا بينما الرسل ثلاثمائة وثلاثة عشر خمسة منهم من أولى العزم وهم نوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد ، وأول الانبياء آدم وآخرهم محمد عليه الصلاة السلام (*) .

وجائز ان يبعث الله الرسل ، وقد جحد البراهمه ذلك ، كما انه جائز أن يكلف الله الناس بأحكام وشرائع .

(ب) كيف يعلم الناس انه رسول مرسل من ربه : ذهب البغدادى الى ضرورة البينة ليعلم الناس انه نبى صادق ، ومن ثم فلابد له من معجزة ليلزم الناس تصديقه وطاعته ، والمعجزة امر خارق للعادة يتحدى بها النبى قومه عن الاتيان بمثلها ، وانما سميت معجزة لعجز المرسل اليهم عن المعارضة بمثلها ، اما الخوارج واكثر المعتزلة فقد ذهبوا الى ان صدق النبى وحده كاف لوجوب الايمان به دون حجة او بينة او معجزة ، وقد ذهبت الكرامية الى أن كل من سمع قول الرسول او سمع الخبر عن ظهوره وعن دعوته لزمه الاقرار والتصديق به سواء علم برهانه وحجته او لم يعلمها ، وذهبثمامة بن الاشرس وبعض المعتزلة الى انه لا يحتاج النبى فى الحجة على نبوته الى اكثر من سلامة شرعه .

وقول الخوارج والكرامية والمعتزلة اسلم من قول البغدادى ومن وافقه من الاشاعرة ، اذ لو علم يعلم صدق النبوة الا بمعجزة لاحتاج الى ان يكرر معجزاته امام كل قوم يأتونه ، اذ ان الحجة تلزم من راى دون من لم ير حتى وان كان قد سمع بها ، وماذا تكون حجة النبى على من اتول بعد وفاته ولم يشهدوا معجزاته ؟ ومن ناحية اخرى لم يستطع البغدادى ان يفسر امورا خارقة للعادة على ايدى بعض المتنبئين الا ان يطلق عليها اسما آخر فيجعل المعجزة للنبى والكرامة للولى والغوثة (او المعونة) لسائر الناس (١) .

(*) يضيف البغدادى الى جملة عقائد المسلمين فى ذلك الاعتقاد بعودة المسيح : اذ ينزل على نصرة دين الاسلام ليقتل الدجال والخنزير ويريق الخمر ويحيى ما أحياه القرآن ويميت ما أماته القرآن .. ولا يذكر مصدرا لهذا الاعتقاد بما خصوصا انه يعلقه بالامان بان محمدا خاتم الانبياء . اى انه ذكره كما لو كان عقيدة مسلما بها لدى المسلمين جميعا .

(١) البغدادى : أصول الدين ص ١٧٤ — ١٧٥ .

واذ جعل البغدادى المعجزة حجة النبى الوحيدة على الناس ليصدقوه كان لابد له بصدد نبى الاسلام أن يعتنق :

١ — كثرة معجزاته مثل انشقاق القمر وتسبيح الحصى فى يده وينبوع الماء من بين أصابعه لوضوء جيشه واشباع الخلق الكثير من الطعام اليسير واقبال الشجرة عليه ورجوعها بأمره الى مغرسها ، وهى معجزات تثير تساؤلا كتساؤل النظام انه لم يؤرخ لذلك أحد ولم يؤمن عندها كافر ولم يحتج بها مؤمن على مشرك (*) .

٢ — ان لا تكون لنبى معجزة الا ويكون لنبى الاسلام ما تفوقها ، فان سخرت الريح لسليمان فقد سخر له البراق وهو أفضل من الريح ، وان انفجرت الحجارة لموسى بالماء فليس ذلك اعجب من نبوع الماء من بين أصابع النبى لوضوء جيشه ، وان مشى عيسى على الماء فقد مشى فى الهواء عند المعراج . وقد خص بمعجزات سماوية كانشقاق القمر (١) .

واما الفرق التى الزمت الاقوام تصديق الانبياء لصدقهم وسلامة شرائعهم فلم تكن بحاجة الى أن تعول على كثرة معجزات نبى الاسلام ، فقد كفاهم القرآن معجزة وحجة .

(جـ) عصمة الانبياء : الانبياء معصومون بعد البعثة عن الذنوب كلها ما عدا السهو والخطأ ، وجائز عليهم الذنب قبل البعثة ، وموقف المعتزلة بصدد عصمة الانبياء أشد تنزيها لهم من الاشاعرة ، ومن الغريب ان ينتقدهم البغدادى اذ لم يثبتوا لنبى ذنبا الا على سبيل الخطأ فى التأويل فينكر عليهم القول ان الله قد عصمهم من الذنوب .

والانبياء قبل بعثهم جميعا مؤمنون بالله موحدون اما بالادلة العقلية أو على شريعة من قبلهم ، ولقد كان الرسول قبل بعثه متبعا ملة ابراهيم (٢) .

د — كرامات الاولياء : تتساوى الكرامة مع المعجزة فى كونها ناقضة

(*) الرد القرانى على من طلب من رسول الله المعجزة : « هل كنت الا بشرا رسولا ؟ او الاقناع بالحجة العقلية لا بمعجزة غيبية : « قل يحييها الذى انشاها اول مرة » وقد اشار محمد اقبال انه بنبى الاسلام حل التصديق بمنطق العقل محل التصديق بمنطق الغيب او المعجزة ومن ثم فان القران هو المعجزة الوحيدة التى تتفق عليها فرق الاسلام .

(١) المرجع السابق ص ١٦٥ .

(٢) المرجع السابق ص ١٦٩ .

(٣) المرجع السابق ص ٢٦٦ .

للعادات الا ان الكرامة ليست تحديا لمشرك ، بل على العكس يجتهد الولى فى كتمانها وفى تكريم من الله لصاحب الكرامة .

ولا يؤمن المعتزلة بكرامات الاولياء لما فى ذلك من لبس بين المعجزة والكرامة ، ولكن البغدادى قد جعل الايمان بها مما يجب ذكره والاعتقاد به فى اصول الدين ، وما ذلك الا للاثر المتبادل بين الصوفية والاشاعرة (١) .

٧ — فى التكليف :

(أ) احكام العقل واحكام الشرع : تدل العقول على صحة الصحيح واستحالة المحال ، وعلى حدوث العالم وتناهيه ، وجواز الفناء عليه جملة وتفصيلا ، وعلى اثبات الصانع وتوحيده وعدله ، وعلى جواز بعثه الرسل وعلى جواز تكليف العباد لا يختلف الاشاعرة فى ذلك كله مع المعتزلة ، غير أنهم يفترقون عند :

١ — انه لا يجب على الله شىء ، فبعثه الرسل وتكليف العباد يندرجان تحت الجواز لا الوجوب .

٢ — انه لا يجب على احد شىء قبل ورود الشرع ، وان الثواب والعقاب منوطان بالامر والنهى الالهيين ، ذلك راى الاشاعرة ، على انه من ناحية اخرى يوافق الاشاعرة راى المعتزلة فى ان معرفة الله وصدق الرسول منوطان العقل اى انا نعرف الله بالاستدلال العقلى كما اننا نعرف الرسول — انه مرسل من ربه — بمقتضى العقل (*) .

اما الاحكام الشرعية فى الوجوب والحظر والاباحة فطريقة معرفته ورود الخبر والامر من الله تعالى فيه ، فأسماء الله طريقها الشرع دون العقل ، وكذلك خلود نعيم أهل الجنة وخلود عذاب أهل النار .

ويضع البغدادى معيارا للتمييز بين احكام العقل واحكام الشرع فما لم يجز فيه النسخ والتبديل فهو من احكام العقل وما جاز فيه النسخ والتعديل فهو من احكام الشرع .

ومع هذا التمييز فأحكام العقل غير واجبة لديه ، اذ الوجوب والتحريم منوطان بالامر والنهى الالهيين ، فلا يجب بأمر غيره شىء ولا يحرم بنهى غيره شىء ، ويشتط البغدادى فى ذلك الى حد أنه يعلق طاعة الوالدين على الامر

---

(١) المرجع السابق ص ١٨٥ .

(*) يتبنى البغدادى موقف خصومه المعتزلة دون اشارة اليهم : أول الواجبات على المكلف النظر والاستدلال المؤديان الى معرفة الله وتوحيده وصفاته وعدله وحكمته ثم النظر والاستدلال المؤديان الى جواز ارسال الرسل وتكليف العباد ما شاء المرجع السابق ص ٢١٠ .

الالهى ولولا ذلك ما وجبت (*) ، فالوجوب والحظر والاباحة كل ذلك مستفاد يجوز فيه النسخ والتبديل فهو من احكام العقل وماجاز فيه النسخ والتبديل فهو من احكام الشرع .

٨ — في المعاد « اليوم الاخر » :

(أ) الفناء والبعث : الله قادر على فناء العالم جملة وتفصيلا، فالذى خلقها من العدم قادر على فنائها جميعا او افناء بعضها ، ذلك ما أجمع عليه المسلمون كما اجمعوا على اعادة الخلق بعد الفناء (**) ، فالقادر على الخلق الاول قادر على اعادة ما خلق ، والبعث يوم القيامة للاجساد والارواح .

(ب) أهل الوعيد : ذهب المعتزلة الى أن تأبيد العذاب — أو الخلود فى جهنم — انما يكون للمشركين وفاعلى الكبائر دون توبة ، اما البغدادى فيجعل تأبيد العذاب لمن مات على الكفر او البدع كالقدرية والخوارج وغلاة الروافض ، اذ يقول : قال اصحابنا ان اصحاب الوعيد من الخوارج والقدرية يخلدون فى النار لا محالة .

وباستثناء اصحاب المذاهب المخالفة وخاصة الخوارج والمعتزلة وغلاة الشيعة فانه لا يخلد مسلم فى العذاب ، ذلك اعتقاد الاشاعرة ، فالمقصود بالمقام المحمود فى قوله تعالى « عسى أن يبعثك ربك مقاما محمودا » (الاسراء : ٧٩) الشفاعة ، وفى الحديث : ادخرت شفاعتى لاهل الكبائر من امتى ، وليست مقصورة على الرسول عليه الصلاة والسلام . وانما لسبعين الفا آخرين يدخلون الجنة بلا حساب كل واحد منهم يشفع فى سبعين الفا (***) .

(جـ) الاطفال فى الاخرة سوى المعتزلة بين الاطفال المؤمنين وأطفال المشركين يوم القيامة اذ يدخلون الجنة على سبيل العرض لما لحقهم فى الدنيا

(*) استدراك : معلوم انه لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق وان الوالدين اذا جاهدا الانسان على ان يشرك بالله فلا تجب طاعتهما وان وجب ان يصاحبهما فى الدنيا معروفا ولكن موقف البغدادى يجعل الاخلاق تتبع الدين لا العكس ويجعل الحسن والقبح شرعيين لا عقليين ويذكر امثلة كثيرة للدلالة على نسبية الاحكام الاخلاقية وارتباطها بالاوامر الالهية (اصول الدين : ص ٢٠٧ — ٢١٤) .

(**) فى تفسير كيفية الفناء ذهب الاشعرى الى ان الجسم يفنى بان لا يخلق الله فيه بقاء فى الحال التى يريد ان يفنيه فيها بينما ذهب العلاف بان الله يخلق فى الجوهر فناء . وقد فسر الباقلانى الفناء بقطع الاكوان عن الجسم (اصول الدين ص ٢٣٢) .

(***) ونتيجة الالتحام بين المذهب الاشعرى وبين التصوف ساد الاعتقاد بشفاعة الاولياء ثم لزم عن ذلك التقرب اليهم واتخاذهم وسائط ثم زيارة القبور ونذر النذور . ولا نقصد

=

من آلام وامراض ، وقالوا بانقطاع النعيم عنهم بعد تمام العرض ، أما الاشاعرة فيميزون بين اطفال المؤمنين واطفال المشركين ، فالاولون فى الجنة مع آبائهم اما الاخرون فقد اختلفوا فيهم على ثلاثة اقوال :

١ — انهم فى النار اغاظة لابائهم .

٢ — انهم خدم اهل الجنة .

٣ — انه يوقد لهم نار فيؤمرون باقتحامها فمن اقتحمها فدخل الجنة ، اولئك هم خدم اهل الجنة ، ومن لم يقتحمها يدخل النار لانه سيكون عاصيا .

ولا يجد الاشاعرة حجة عقلية لموقفهم الا اثارة العواطف ضد المعتزلة : (لقد سووا بين ابراهيم ابن النبى وبين ابى لهب فى الجنة) والا ان يتستروا وراء الخبر ، لو قد ورد الخبر الصحيح حديثا متواترا عن النبى لما اضطرب موقفهم : مرة فى الجنة ومرة فى النار .

وبلغ الاضطراب مداه حين سئلوا عن رايهم فى طفل مات وابواه مشركان ثم آمنا بعد موته ، فيذكر البغدادى راى الاخرين دون رايه هو واصحابه(١) ، ماذا عليه لو انه قال انهم فى الجنة بفضله عز وجل ان لم يرد أن يكونوا فى الجنة بعدله ، ولكنه استنكف أن يوافق خصومه على رايهم .

(د) بعث الحيوانات : ذهب المعتزلة الى ان البهائم تبعث يوم القيامة لتنال العوض عن استخدام الانسان لها وذبحه اياها وعن ما لقيت من آلام ، ولم يحدد المعتزلة شكل هذا العوض ، وان كان البغدادى يسخر من النظام اذ يجعل الحيوانات فى الجنة قائلا : وقد رضينا له ان يكون فى الجنة التى يأوى اليها الكلاب والخنازير والحيات والعقارب والحشرات مع قتله لهـا فى الدنيا ومنعه اياها عن كنيف داره فضلا عن بستانه .

اما البغدادى فقد آمن ببعث الحيـوانات ولكن لسـبب آخر هو مجرد

اطلاقا رفض الحديث وانما مجرد تقرير كيف تتداعى تصورات العامة واعتقاداتهـم خصوصا بعـد تداخل التصوف بالاشعرية ، ومن ثم فقد جاء المذهب السلفى الذى يرفض التصوف رد فعل لذلك .

يشير البغدادى كذلك الى الايمان بسؤال الملكين فى القبر وعذابه واثبات الحوض والصراط والميزان . وقد ذهب بعض المعتزلة الى ان سؤال الملكين فى القبر انما يكون بين النفختين فى الصور وحينئذ يكون عذاب قوم فى القبر ، ويبدو أنهم انكروا عـذاب القبر عقب الموت حتى لا يكون عذاب قبل الحساب كما انكروا : الحساب بميزان محسوس — اذ كيف توزن الاعمال ولذا يقول البغدادى ان الوزن للصحف التى كتبت فيها الاعمال ، كذلك استبعد المعتزلة الصـورة الحسية للصراط ، وعلى كل فقد اصبحت هذه جزءا من معتقدات الاشاعرة .

(١) المرجع السابق ص ٢٥٩ .

القصاص اذ تقتص العجماء من القرناء وآكل الإعشاب من الحيوانات الجارحة والمفترسة ثم تفنى بعد القصاص ، ويستند رفض الاشاعرة بعامة والبغدادى بخاصة لراى المعتزلة الى سببين :

١ ـ انه لا يجب على الله شيء ، ومن ثم فلا يجب عليه العوض للحيوانات عما لحقها من آلام اذ أباح الله استخدامها بل أمر بنحرها

٢ ـ انه يحسن من الله وحده ايصال الآلام للمكلفين من المجانين والاطفال والحيوانات دون استحقاق أو عوض ، هو مفهوم التكليف لدى الاشاعرة انه يحسن ممن لو ابتدا بالالم لحسن منه (١) ، ومن ثم لا يجب عليه سبحانه ثواب أو تعويض ، فان تم نذلك منه فضل .

مرة اخرى كان منطلق المعتزلة هو العدل بينما منطلق الأشاعرة هوالمشيئة

(أ) فى الايمـــان :

١ ـ مفهوم الايمان ذهب المعتزلة والخوارج الى ان الايمان عقد وقول وعمل ، بينما ذهب المرجئة الى أن العمل ليس جزءا من الايمـــان ، وقد كان الاشاعرة اقرب الى المعتزلة لما ورد عن الرســـول فى رواية عن على أن : الايمان معرفة بالقلب واقرار باللسان وعمل بالاركان ، كما تواترت الرواية عنه صلى الله عليه وسلم بأن الايمان بضع وسبعون شعبة ، اعلاها شهادة ان لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق (٢) .

على أن ذلك لم يكن راى ابى الحسن الاشعرى الذى كان الى راى المرجئة اقرب ، اذ الايمان عنده هو التصديق بالله ولرسله فى اخبارهم ، ولا يكون هذا التصديق صحيحا الا بمعرفته (٣) ، ولم يجعل الاشاعرة العمل جزءا من الايمان الا بتاثير اصحاب الحديث .

وقد قسم البغدادى الايمان ثلاثة اقسام :

١ ـ قسم يخرج به صاحبه من الكفر ويتخلص به من الخلو فى النـــار وهو معرفته بالله وبكتبه ورسله وبالقدر خيره وشره انهما من الله مع اثبات صفاته الازلية ونفى التشبيه والتعطيل عنه مع جواز رؤيته .

---

(١) البغدادى : اصول الدين ص ٢٠٩ .
(٢) المرجع السابق ص ٢٥١ .
(٣) المرجع السابق ص ٢٤٨ .

٢ — قسم يوجب زوال اسم الفسق عن صاحبه ويتخلص به من دخول النار وهو اداء الفرائض واجتناب الكبائر .

٣ — قسم يوجب كون صاحبه من السابقين الذين يدخلون الجنة بلا حساب وهو اداء الفرائض والنوافل مع اجتناب الذنوب كلها (*) .

(ب) الايمان يزيد وينقص : كل من اثبت الطاعات من الايمان اثبت فيه الزيادة والنقصان واما من جعله تصديقا بالقلب فقد منع فيه الزيادة والنقصان ، اما وقد وافق الاشاعرة رجال الحديث فى انه عقد وقول وعمل فقد اثبتوا الزيادة فيه والنقصان .

(ج) عدم جواز الايمان تقليدا : يكاد ينعقد اجماع ائمة الفقه وعلماء الاكلام على عدم جواز الايمان تقليدا ، اذ أن من اعتمد الحق دون دليل يعتبر عاصيا بتركه النظر والاستدلال المؤديين الى معرفة ادلة قواعد الدين ، فقد ذهب الى ذلك الائمة الاربعة واهل الحديث فضلا عن المعتزلة وأهل الظاهر والاشاعرة (**) .

وقد اشترط أبو الحسن الاشعرى للايمان معرفة الحق فى حدوث العالم وتوحيد صانعه وفى صحة النبوة ، اما المعتقد تقليدا فهو عنده لا مشرك ولا مؤمن ، اما المعتزلة فمنهم من لم يعتبره مؤمنا ومنهم من اعتبره فاسقا أى لا مؤمن ولا كافر (١) .

(د) هل الاطفال قبل بلوغهم مؤمنون ؟ ذهب المعتزلة الى أن وقت وجوب الايمان هو وقت صحته ومن ثم فكل من صح منه الايمان وجب عليه الايمان وذلك عند تمام العقل الذى يصح معه الاستدلال المؤدى الى معرفة الله ، والى هذا الراى ذهب أبو الحسن الاشعرى ، وعلى هذ لا يسمى الاطفال قبل بلوغهم مؤمنين . أما الكرامية فقد ذهبت الى أن الايمان قد وجد فى الكل فى الذر الاول

(*) لم يميز البغدادى بين ما هو أصل جوهرى فى الايمان كمعرفة الله وكتبه ورسله وبين ما هو خلافى تختلف فيه فرق المسلمين ولا حرج : كنفى التشبيه والتعليل وجواز الرؤية والقدر خيره وشره وقد أصبح مفهوم القدر لدى الناس من بعد اقرب الى الجبر . وقد جعلها الاشاعرة اعتقادا يستوى بالايمان بالله وملائكته ورسله وكتبه .

(**) ويرجع الاجماع فى ذلك الى ان الايمان تقليدا من احتجاجات المشركين : « هذا ما وجدنا عليه آباءنا » وننوه بصفة من أهم صفات الفكر الاسلامى وهى الاعتداد بالعقل وايجاب الايمان بعد نظر واستدلال لدى جميع الفرق تقريبا بما فى ذلك أهل الظاهر ورجال الحديث اذ ان تقديمهم للاثر لم يحل دون تقديرهم للعقل فى هذا الصدد .

(١) المرجع السابق ص ٢٥٤ ـ ٢٥٦ .

وانهم اذ اقروا بربوبية الله فقـــد صارت اجابتهم ايمانا (*) ، ومن ثم فالاطفال جميعـــا مؤمنـــون .

١٠ — فى الامامة :

(أ) وجوب الامامة : ذهبت فرق المسلمين الى أن الامامة واجبة، اذ لابد للمسلمين من امام ينفذ أحكامهم ويقيم حدودهم .

والملاحظ ان كتاب الفرق اذا استثنينا الشيعة قد عالجوا موضوع الامامة على انه من فروع الدين كأنه باب من ابواب الفقه ، ذلك انه مع أن الامامة موضوع سياسى الا ان المسلمين الى وقت قريب لم يكونوا يعرفون الا السياسة الدينية حيث لا تنفصل السياسة عن الدين ، ومن ثم بحث المتكلمون وشاركهم الفقهاء فى موضوع الامامة كأنهم يبحثون فى مسألة فقهية ، وكان الراى فيهـــا يشكل اعتقادا ، بل انه بالفعل يشكل جزءا من الاعتقاد — ليس لدى الشيعة فحسب ، فذلك أمر مفهوم بعد أن جعلوا الامامة من اصول الدين — بل لدى اهل السنة كذلك ، وقد طبع متكلمو الاشاعرة آراءهم فى الامامة بطابع الاعتقاد، واصبح الراى حتى فى صحة امامة اى من الخلفاء الراشدين كأنه دين يدين به الناس ويكفر فيه المخالف .

ذهب الاشاعرة الى ان الامامة واجبة فى كل حال ، اذ لا يصح أن يخلو زمان من امام ظاهر (**) ووجوب الامامة لدى أبى الحسن الاشعرى انما يعلم بالسمع والعقل .

ولا يصح أن يكون للمسلمين فى الوقت الواحد اكثر من امام واحد ، غير ان البغدادى يبيح وجود امامين فى بلدين اذا كان بينهما بحر مانع من وصول احدهما الى الاخر (١) ، وهذا تبرير لشرعية امامة الامويين فى الاندلس مع قيام

(*) راجع اية الذر سورة الاعراف : ١٧٢ ، من الغريب أن ينقد البغدادى موقف الكرامية مع أنه فضلا عن اية الذر التى استند اليها الكرامية فهناك حديث الرسول : كل مولود يولد على الفطرة وأبواه يهودانه او يمجسانه أو ينصرانه، ولكن البغدادى يغلب جانب الفقه والمعاملات على جانب الاصول والاعتقاد ، اذ لو كان كذلك لوجب أن يدفن أطفـــال المشركين فى مدافن المسلمين ثم لما جاز استرقاقهم ولوجب أن يقتل بوصفه مرتدا ان ادركه البلوغ ولم يعلم الله (المرجع السابق ص ٢٥٧) .

(**) يقول الشيعة الاثنى عشرية بامام غائب هو المهدى المنتظر — محمد بن الحسن العسكرى ويرى أبو بكر الاصم من المعتزلة ان الناس لو كفوا عن التظالم لاستغنوا عن الامام بينما ذهب هشام الفوطى من المعتزلة ايضا ان الامة اذا اجتمعت كلمتها على الحق احتاجت حينئذ الى الامام واما اذا عصت وفجرت لم يجب نصب الامام .

(١) المرجع السابق ص ٢٧٤

الخلافة فى بغداد فى عصر البغدادى ، كأن احـكام الشرع تخضع لمنطق الامر الواقع (*) ، ومعظم أحكام الاشعرية فى الامامة على هذا النحو ، من ذلك أن الامامة لابد أن تكون فى قريش ، وقد نسب البغدادى ذلك الى الشريعة (**) كما نسبه الى كل من الشافعى وأبى حنيفة بينما رأى الخوارج فى ذلك معروف : انها صالحة فى كل صنف من الناس .

(ب) شروط الامامـة :

يشترط للامامة اربعة أوصاف :

١ ــ العلم فلابد أن يبلغ فيه مبلغ الاجتهاد .

٢ ــ العدالة .

٣ ــ الاهتداء الى وجوه السياسة وحسن التدبير .

٤ ــ النسب من قريش .

(جـ) امامـة المفضـول :

(جـ) امامة المفضول : لا يجيز الاشاعرة العصمة التى يشترطها الشيعة، كما يذهب ابو الحسن الاشعرى الى أن الامام أفضل أهل زمانه اذ لا تنعقد للمفضول مع وجود الافضل ، ومع اتفاقه مع الشيعة الامامية فى ذلك الا أن الباعث مختلف تماما ، قصد الشيعة بذلك استبعاد الشرعية عمن خالف عليا ، وقصد الاشعرى اقرار ترتيب الخلفاء الراشدين فى الفضل كترتيبهم فى الخلافة ، اما بعد الخلفاء الراشدين فيسود تبرير آخر ، انها ان عقدت للمفضول كان المعقود له من الملوك دون الائمة ، وبذلك يصح معاوية أول ملوك الاسلام ، غير أن كثيرا من الاشاعرة قد ذهب الى جواز امامة المفضول .

(د) الامامة بالاختيار لا بالنص : الامامة تثبت بالاختيار ، ومرة أخرى يحدث الاختلاف فى عدد من يعقدها للامام ، ذهب الاشعرى الى انه يكفى رجل واحد من أهل الاجتهاد والورع يعقدها لاخر فيكون ذلك ملزما للمسلمين جميعا !

(*) وقد ذهبت الكرامية الى جواز وجود امامين اذ كان كل من على ومعاوية امامان فى وقت واحد غير أن عليا كان اماما على وفق السنة وكان معاوية اماما على خلاف السنة وكلاهما واجب الاتباع فى قومه .. هذا تعبير صريح لا مواربة فيه فى تبعية الاحكام الدينية فى مسألة الامامه لحكم الامر الواقع .

(**) حتى ولو صح حديث : الامامة من قريش ــ ولو كان صحيحا لما نصب الانصار يوم السقيفة واحدا منهم اماما فانه على حد تعبير السيوطى على سبيل الانباء من الرسول لا التشريع

بينما ذهب القلانسى وتبعه بعض الاشاعرة الى ان الامامة تنعقد بعلماء الامة الذين يحضرون موضع الامام دون عدد مخصوص ، وان عقد الامام واحــد او جماعة وعقدها آخرون لاخر فالعبرة بالاسبق قياسا على عقد النكاح !! وان لم يعرف الاسبق استؤنف العقد لاحدهما أو لغيرهما (*) .

(هـ) صحة امامة الخلفاء الراشدين : يرى الاشاعرة صحة العقد لكل من الخلفاء الاربعة وصحة امامتهم الى ايام موتهم خلافا لراى كل من الشيعة والخوارج .

وكان لابد من التعرض للفتن التى حدثت منذ اواخر عهد عثمان الى خلافة معاوية ، أما عثمان فقد قتل مظلوما — فى راى الاشاعرة الذى اصبح بدوره معتقدا لهم — وقاتلوه فسقه ، واما علي فهو على الحق فى حروبه كلها غير أنهم برروا خطأ كل من عائشة والزبير وطلحة ، إما عائشة فكانت تقصد الاصلاح بين الفريقين (**) فغلبها بنو ضبة وبنو الازد على رأيها فقاتلوا عليـا ففسقوا دونها ، واما الزبير فقد ترك المعركة بعد أن بدأت فقتله احد المحاربين فى صفوف على فقاتله فى النار ، واما طلحة فقد هم بدوره الرجوع فقتله مروان بن الحكم (***)

كذلك كان على على الحق يوم صفين كما كان على الحق فى التحكيم ،وقد اخطأ الحكمان أبو موسى الاشعرى وعمرو بن العاص لانهما خلعا عليا مع علمهما بأنه افضل أهل زمانه واخطأ عمرو خطأ ثانيا حين عقد الخلافة لمعاوية ، ثم كان على على الحق فى حربة الخوارج يوم النهروان .

(*) المرجع السابق ص ٢٨١ وفى اكثر من موضع يشبه متكلمو أهل السنة عقد الامامه بعقد النكاح ويلزمون عن ذلك احكاما يبدو لها الاضطراب نتيجة التردد بين طلب الحكم الشرعى الصحيح وبين اقرار سياسة الامر الواقع ، كان الخوارج اكثر صدقا مع انفسهم اذ طلبــوا الحكم الشرعى بصرف النظر عن اصابتهما له او لا وكان ابن خلدون اصدق تقريرا له الامر الواقع فى نظريته العصبية .

(**) الحق انها خرجت منذ ان علمت بالبيعة على علي وكانت تريد أن تصرفها عنه الى الزبير أو طلحه وقد حسن لها الخروج وغلبها على رأيها ابن اختها عبد الله بن الزبير حين ترددت وقد نبحتها كلاب الحواب اذ تذكرت حديث الرسول .

(***) ولا ندرى لماذا يتجنب الاشاعرة تفسيق مروان بن الحكم كما فسقوا قاتل الزبير مع أن مروان رأس الفتنة كلها منذ ان كان مستشار ســوء لعثمان بن عفــان الى أن أثار المحاصرين لداره مرة بخطاب مرسل باسم عثمان الى ولاة الامصار — وقد كان مروان حامل اختامه — يوصيهم بمعاقبة محاصريه من أهل الامصار عند رجوعهم بعد الحصار الاول . ومرة حين شرع يلقى السهام على المحاصرين ، ثم لدوره المشبوه فى اثارة الفتنة على علي ويبدو أن تجنب تفسيقه لسبب واحد فقط هو انه اصبح بعد ذلك خليفة المسلمين . ومرة أخرى انه الامر الــواقع !.

ومع أن الاشعرى قد نسب الى بعض المعتزلة القول : نجت القادة وهلك الاتباع ، وذلك فى حرب الجمل ، فان رأى الاشـاعرة فيمن حارب عليا يوم الجمل لم يخرج عن هـذا وهى احكام صادرة عن معرفة الحق بالرجال لا عن معرفة الرجال بالحـق .

تعقيب :

قدم البغدادى عرضا متكاملا وافيا لمذهب الاشاعرة وان كان قد قدمه على انه عقيدة أهل السنة والجمـاعة ، اذ لا يرجـع المذهب الى مؤسسـه أبى الحسن الاشعرى وانما الى تاريخ أبعد من ذلك ، فهو مذهب الصحابة والتابعين ومن تلاهم من ائمة الفقه والحديث ، وذلك ما استقر فى اذهان الناس من عقيدة الى يومنا هذا ، مع انه لا يمكن أن نعد الاشاعرة معبرين الا عن راى الخلف من اهل السنة ، وذلك ما كشف النقاب عنه مذهب السلف الذى يختلف مع الاشاعرة فى مسائل كثيرة ، فلا يحق للاشاعرة ان ينفردوا بالتعبير عن عقيدة أهل السنة فضلا عن الاسلام .

حقيقة ان كثيرا من آراء الاشاعرة تعبر عن الاتجاه الوسط وفى ذلك قصد بين المعتزلة والمجسمة ومع ذلك فانه يؤخذ على البغدادى :

١ — انه جعل من الراى عقيدة ومن الخلافيات اصولا ، فلم يميز بين ما يشكل جوهر عقيدة الاسلام كالايمان بالله وكتبه ورسله واليوم الاخر ، وبين ما هو خلاف لا حـرج على الناس أو الفرق أن تختلف فيه كالقضـاء والقدر والشفاعة وكرامات الاولياء واطفال المشركين فضلا عـ نموضوع الامامة ، اذ لا يمكن أن تعد آراء المخالفين معارضة لعقيدة الاسلام ان لم يكن بعضها اكثر وادق تعبيرا عن روح الاسلام من راى الاشاعرة .

٢ — أنه نصب نفسه حاكما متسلطا باسم الدين حتى انطبع فى اذهان الناس ومعتقداتهم الى يوم الناس هذا اسوأ انطباع عن سائر فرق المسلمين وبخاصة المعتزلة والخوارج والشيعة ، وقد اصبح هذا الانطباع السىء القائم الى اليوم يشكل اكبر عقبة فى سبيل التقارب بين المذاهب الاسلامية فضلا عن الفهم الصحيح لاراء اصحاب هذه المذاهب ومعتقداتهم .

وخلاصة القول لابد من التفرقة بين ما هو أصل عقائدى وبين ما هو رأى خلافى ،كما لابد منمراجعة لمدى صحة تمثيلهذه الاراء لمعتقدات أهل السنة : جمهور المسلمين ، وأن يرد اعتبار من ادانهم البغدادى واستقرت فى اذهان المسلمين علمائهم وعامتهم ادانتهم الى يومنا هذا من فرق المعتزلة والخـوارج والشيعة ، بذلك يتخلص أهل السنة مما ران على قلوبهم وغشى ابصارهم من احكام لم يكن باعثها طلب الحق او وحدة المسلمين وانما التعصب المقيت والتسلط البغيض .

٤ — أبو المعالى الجويلى (*) (ت ٤٧٨ هـ)

(امام الحرمين)

تابع امام الحرمين ابو المعالى الجوينى منهج اسلافه من الاشاعرة ، وقد توثقت فى شخصه الصلة بين الاشعرية كمذهب كلامى وبين الشافعية كمذهب فقهى .

اهم مؤلفاته :

اولا : فى اصول الفقه :

١ — البرهان فى اصول الفقه .

٢ — الورقات .

٣ — كتاب مغيث الخلق فى اختيار الاحق .

٤ — الارشاد فى اصول الفقه .

ثانيا : فى علم الكلام

١ — الارشاد الى قواطع الادلة فى اصول الاعتقاد : وقد حققه لوسيانى ولكنه توفى عام ١٩٢١ قبل نشره ، فقام بنشره الدكتور على يوسف موسى وعلى عبد المنعم عبد الحميد .

٢ — رسالة فى اصول الدين .

٣ — الشامل فى اصول الدين وقد نشر جزءا منه هلموت كلوبفر ثم الدكتور على سامى النشار وفيصل عون وسهير مختار .

(*) هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجوينى النيسابورى ، ولد عام ٤١٩هـ فى جوين من اعمال نيسابور ، درس على والده أبى محمد عبد الله بن يوسف (ت ٤٣٩ هـ) وكان فقيها اصوليا لغويا اديبا خرج من نيسابور (عام ٤٥١ هـ) زمن محنة الاشاعره على يدى الكندرى الى بغداد حيث اتصل بعلمائها ثم الى مكة والمدينة حيث استقر اربع سنوات يدرس ويفتى ويجمع طرق المذهب ومن ثم اكتسب لقبه « امام الحرمين » عاد الى نيسابور عام ٤٥٥هـ فقربه الوزير نظام الملك ودرس بالمدرسة النظامية الى آخر حياته أى ما يزيد على عشرين عاما وقد تقلد فيها رئاسة الشافعية وكان المرجع اليه فى الفتوى .

٤ ـ مختصر للشامل بعنوان « الكامل فى اختصار الشامل » .

٥ ـ غياث الامم فى القيات الظلم .

٦ ـ شفاء الغليل فى بيان ما وقع فى التوراه والانجيل من التبديل .

٧ ـ العقيدة النظامية فى الاركان الاسلامية نشره الشيخ زاهد الكوثرى

٨ ـ لمع الادلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة نشرته الدكتورة فوقية حسين .

٩ ـ مختصر الارشاد للباقلانى (اختصره امام الحرمين) .

١٠ ـ التلخيص فى الاصول .

ثالثا : فى الفقه :

١ ـ نهاية المطلب فى دراية المذهب :

٢ ـ رسالة فى الفقه .

٣ ـ رسالة فى التقليد والاجتهاد .

هذا عدا كتب اخرى فى الخلاف بين الشافعية والحنفية وفى الجدل وقصيدة فيها وصية لابنه ، ولا غرو فقد كان والده أبو محمد عبد الله كذلك ، كان من الطبقة الثالثة ممن أخذوا على الاشعرى ، واليه انتهت رئاسة الشافعية ، وقد قعد ابنه مكانه بعد وفاته مع حداثة سنه ولكن الابن قد استكمل تعليمه حيث حصل أصول الدين وأصول الفقه على الاستاذ أبى القاسم الاسفراييني (ت ٤٥٢ هـ)وقد أخذ هذا بدوره على أبى اسحاق الاسفراييني(*) (ت ٤١٨ هـ) كما كان يحضر مجلس أبى عبد الله الخبازى (ت ٤٤٩ هـ) لقراءة القرآن واجازته (١) وهو فى نفس الوقت يدرس مكان والده .

(*) هو أبو اسحق ابراهيم بن محمد بن ابراهيم بن مهران ، اقام فترة بالعراق ثم عاد الى بلدته اسفرايين ثم درس بنيسابور وعنه تخرج شيوخها . وله من المؤلفات الجامع فى أصول الدين . والجلى فى اصول الدين وكان شديدا فى مناظراته وقد ناظر القاضى عبد الجبار المعتزلى .

(١) السبكى : طبقات الشافعية جـ ٣ ص ٢٥٨ .

ليثبت مؤلفات الجوينى المخطوطة والمنشورة يمكن الرجوع الى كتاب الدكتورة فوقية حسين الجوينى ص ٥٩ ـ ١١٩ او الى كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوى : مذاهب الاسلاميين جـ ١ ص ٦٨٨ ـ ٦٩٨

منهجـه :

الى جانب شيوخ الاشـاعرة والشافعية فقـد افاد الجوينى من فلسفة اليونان التى اكسبته كما اكسبت غيره من الاشاعرة منذ القرن الرابع الهجرى مقدرة على الجدل وقوة فى الاستدلال ، حقيقة انه لم يشتغل بالفلسفة كما فعل فلاسفة الاسلام ولكنه افاد منها منهجيا اذ نجـد التحـديد الدقيق للمصطلحات الكلامية والفلسفية والتقديم للنظريات الكلامية بأبحاث فى المعرفة والدراسـة النقدية لانواع الاستدلالات ، كذلك انعكست الثقافة الفلسفية على نسقه الكلامى وصياغته للموضوعات ومع ذلك بقى الجوينى متكلما اشعريا فى الصميم ، وانما اصبح المذهب الاشعرى الذى أراد له مؤسسه أن يكون اميل الى جانب النقل من العقل يستند فى الاغلب الى ادلة العقل ، بل لا تكاد تذكر النصوص القرآنية الا نادرا حتى فى المناظرات مع فرق المسلمين ، على ان ذلك لا يعنى بحـال انحرافا من الاتباع عن آراء مؤسس المذهب ، فلقد وافقوه واتفقوا معـه فى كثير من الموضوعات خصوصا تلك التى من اجلها فارق مذهب الاعتزال واعنى بها مسألة الصفات ورؤية الله والقول بأن القرآن غير مخلوق فضلا عن اطلاق المشيئة الالهية ورد الحسن والقبح الى حكم الشرع .

ويشير الجوينى فى عرضه لمذهب الاشاعرة الى ثلاثة هم : ابو الحسن الاشـعرى (ت ٣٢٤ هـ) وابو بكر البـاقلانى (ت ٤٠٣ هـ) وابو اسـحق الاسـفرايينى (٤١٨ هـ) .

وطريقته فى عرض الموضوعات هى التى استقرت فى كتب الباقلانى ثم البغدادى وقد انتهجها معظم المتكلمين من بعد وهى على النحو الاتى مرتبة حسب الموضوعات :

١ — الاستهلال بالحديث عن العلم وطرقه — ثم تعريف ببعض المصطلحات كالجوهر والاعراض :

٢ — فى الالهيات :

(أ) اثبات حدوث العالم وحاجته الى الصانع والرد على المخالفين كالدهرية والثنوية والقائلين بالطبائع من الفلاسفة .

(ب) الرد على اليهـود والنصارى .

(جـ) صفـات الله وأسـماؤه .

(د) جـــواز رؤية الله ٠

(هـ) خلــق الافعـــال ٠

(و) التعــديل والتجــوير ٠

(ز) الصـــلاح والاصـلح ٠

٢ ـ **فى النبــوات :**

(أ) اثبــات النبــوة ٠

(ب) اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ٠

(جـ) فى الســمعيات ٠

٤ ـ **فى الاجال والارزاق والاسعار :**

٥ ـ **فى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر :**

٦ ـ **فى الاخـــرويات :**

(أ) الثـواب والعقاب فى الاخرة ٠

(ب) الاســماء والاحــكام ٠

(جـ) التــوبة والشفاعة ٠

٧ ـ **فى الامانة : ويختتم بها عادة معظم الكتاب ٠**

مذهبـــه :

اولا : فى العلم :

العلم اما قديم او حادث ، والعلم القديم صفة البارى ويتعلق بما لا يتناهى من المعلومات ولا يوصف بكونه ضروريا أو كسبيا .

اما العلم الحادث صفة الانسان فهو اقسام : ضرورى وبديهى وكسبى ، الضرورى كعلم الانسان بنفسه او استحالة اجتماع المتضادات ، وذلك ما لاينفك عن الانسان « فى مستقر العادة (*) » ، والبديهى لا يفترق عن الضرورى كثيرا انه مبتدأ فى العقول قد جبل الانسان على ادراكه ، واما العلم المكتسب فيتوقف حصوله على النظر الصحيح وذلك واجب على الانسان لانه لا يتوصل الى العلم

(*) عبارة « فى مستقر العادة » لان الاشاعره ينكرون الحتمية والضرورة ، وانما مجرد المراد يصبح لدى الانسان عادة ٠

الا بالنظر (١) ، على أن الضروريات هى الاساس الاول الحاصل فى الذهن للعلوم النظرية .

ويشير الجوينى الى مصادر المعرفة ، انه لكى يتم للمرء العلم لابد ان يكون له مذهب فى المعرفة (٢) ، وهــذه المصادر هى العقل والحواس والنفس .

ويلاحظ ان الجوينى قد اثبت افكارا حاصلة فى الذهن ابتداء هى الضروريات وذلك ما يدرجه مع العقليين متابعا للمعتزلة غير انه يستدرك فيخالفهم فى مبداين اساسين :

الاول : ان الحواس مصــدر لعلم يقينى ، فالالوان المدركة بالبصر ، والاصوات المدركة بالسمع ، والطعوم المدركة بالذوق ، والروائح المدركةبالشم، والحرارة والبرودة المدركتان باللمس كل ذلك من العلم الذى يرقى الى مرتبة الضروريات من حيث انه أساس للمعرفة النظرية (٣) .

الثانى : مع انه يثبت المعرفة النظرية الاستدلالية واهميتها فى اثبات ما يهدف اليه من وجوب معرفة حدوث العالم ووجود الصانع فهو لا يثبتها مولدة للعلم ، فلا معنى عنده لاقتضاء النظر العلم ، انه قد ينقضى النظر ثم تعقبه آفة تضاد العلم فلا يتم العلم (٤) ، وقد رفض الجوينى توليد النظر العلم لافكار مسبقة املت عليه موقفه المعارض للمعتزلة وهى :

١ ـــ رفضه لنظرية التولد لــدى المعتزلة ، اذ تستند هذه الى فــكرة الضرورة فى العلية وهو ما يرفضه الاشاعرة منهم الجوينى ، ان ما يثبت بدلالات العقول ان العلوم المكتسبة يتوقف حصولها على النظر لا يعنى بحال ما اقتضاء النظر العلم ، وانما هو اطراد العادة ، فبالنظر يحصل العلم ولكنه لا يولد العلم ايجابا او ضرورة .

٢ ـــ رفضه لزوم كل علم يقينى عن النظر ، وذلك ليجعل للسمعيات من اليقين مالا للعقليات ، فللأدلة السمعية دلالتها على العلم اليقينى (*) .

---

(١) الجوينى وتحقيق هلموت كلوبفر : الشامل فى اصول الدين ص ٧ ـ ١١

(٢) الجوينى : البرهان فى اصول الفقه ص ١١

(٣) الجوينى وتحقيق محمد يوسف موسى وعلى عبد المنعم عبد الحميد الارشاد الى قواطع الادلة ص ١٢

(٤) الجوينى : الشامل فى اصول الدين ص ٢٥ .

(*) لاحظ ان الاشعرية تهدف الى ان تثبت فى القلوب اعتقادا لا فى القول رأيا أو اقناعا ومن ثم تجعل السمعيات اكثر يقينا من العقليات .

ومن ناحية اخرى لينكر على المعتزلة فكرة الوجوب العقلى على المكلفين قبل نزول الشرائع ، اذ لا يدرك وجوب واجب فى حكم التكليف عقلاً ، وانما الشرائع هى مدارك التكليف ، فلا يتوصل بقضية العقل قبل نزول الشريعة الى درك واجب ولا حظر ولا مباح ولا ندب (١) .

هذا تمهيد ضرورى لما يريد أن يقدمه الجوينى من آراء يبرز فيه قضايا ثلاثة اساسية: وجوب النظر المؤدى الى العلم بالله ـ النظر العقلى لا يؤدى ضرورة ولا يقينا الى العلم ـ السمعيات اكثر يقينا من العقليات (*) .

تمهيد آخر يتصل ببعض المصطلحات يقدم به آراءه ويستبعد به نظريات المعتزلة ، فالشىء عنده هو الموجود وليس المعلوم ، والموجودات اما قديمة أو حادثة ولا وسط بين الاثنين .

والحوادث منها ما لا يفتقر الى محل وهو الجوهر ، ومع انه متحيز الا أنه عنده لا يفتقر الى مكان ، واما ما يفتقر الى المحل فهو العرض ، ثم يشير الى الجزء وان التجزئة متناهية ، ويكرر اقوال العلاف ومن تبعه من القائلين بالجزء معتزلة كانوا أم اشاعرة وينفى آراء النظام فى الطفرة والخلق المستمر والمداخلة

والعرض عنده انما يقوم بالجوهر ، ولا يقوم العرض بالعرض كما لا يقوم العرض بنفسه ، وذلك ليثبت استحالة تعرى الجواهر عن الاعراض (٢) ، ولما كانت الاخيرة حادثة والجواهر حادثة فان الموجودات كلها ـ عدا الله ـ محدثات .

ثانيا ـ فى الالهيات :

(١) اثبات حدوث العالم : وذلك يقتضى الرد على القائلين بقدمه (**) والذين يثبتون حوادث لا أول لها ، والذى يتحقق من غير اولية لا يتصور أن يقع قبله

---

(١) المرجع السابق ص ١٧ .

(*) ليحل الاعتقاد محل النظر العقلى : والايمان بالنبوات عن طريق المعجزات محل معرفة النبوة والكتاب بالعقل (لدى المعتزلة) ووجه دلالة المعجزات يقترب عنده من العلم البديهى (البرهان .. ص ٢٣) بينما العقل وحده غير كاف لمعرفة الله وانما لا بد من امر تكليفى بمقتضى الشرع (الارشاد .. ص ٨)

(٢) الجوينى : الشامل ص ١٩٨ ـ ٢١٠ .

(**) اهتم الاشاعره منذ القرن الخامس على وجه الخصوص باثبات حدوث العالم ردا على فلاسفة الاسلام وعلى رأسهم ابن سينا القائلين بقدم العالم .

شيء ، اذ ما لا اول له لا يسبق ، يرد الجويني : كيف تتحقق حوادث وتنقضي — وهذا يعني أنها حادثة — ويكون الحكم بأنها انقضت أزلا ؟ انه من التناقض القول انها انقضت وان انقضاءها قد تحقق أزلا من غير أول (١) .

ثم هم يقيسون الازلية على الابدية او الماضي على المستقبل ، مع ان حقيقة الحادث هو ماله اول — لا ماله آخر ، فهناك فرق بين العرضين ، انك اذا قلت لشخص : لا اعطيك درهما الا اعطيك قبله درهما لا الى اول ، فان هذا يعني استحالة اعطاء الدرهم بموجب شرطك بينما لو قلت له لا أعطيك درهما الا أعطيك بعده آخر فذلك غير ممتنع (٢) .

هكذا يفرق الجويني بين الازلية والابدية فيثبت الاخيرة المحدثات دون الاولى ، وقد رد بذلك على القائلين بقدم العالم دون حاجة الى الالتزام بما التزم به العلاف من فناء حركات اهل الخالدين اذ ما أول له من الحوادث لابد ان يكون له آخر لديه .

يقدم الجويني دليلا آخر على حدوث العالم يستند الى المشاهدة الحسية وهي عنده مصدر يقيني للمعرفة ، يتضح من مشاهدة ما في العالم المحسوس تغير الاجسام وتشكلها ، وهذه يعني أنها تتصف بالجواز أو الامكان لا الوجوب او الضرورة ، فاذا كان الجسم ساكنا فانه من الجائز عقلا تصوره متحركا ، واذا كان مرتفعا فمن الممكن تقريره منخفضا ، وكل ما لا يتغير ولا يثبت على حال فهو جائز وكل ما هو جائز يستحيل اتصافه بالقدم .

والفلاسفة الذين يعارضهم الجويني لم يكتفوا بالقول بقدم العالم وانما تصوروا صدوره عن الله فيضا ، مما ينفي عن الله الارادة بينما صلة الله بالعالم لا صلة طبع كصدور الاشعة عن الشمس وانما صلة ارادة ، والا لما استطاع سبحانه ان يؤثر في العالم بالايجاد في وقت او في حيز دون آخر ، فاختيار الله خلق العالم في زمان دون زمان ، وفي مكان دون مكان انما يدل على ان صانع العالم مريد مختار لا مطبوع مقهور على نحو ما تصوره الفلاسفة .

هكذا فترت خصومة الاشاعرة للمعتزلة لدى الجويني ، بل ستجده يتبعهم في بعض آرائهم ، لقد ادرك ان هناك طائفة اشد خطرا على الدين هم الفلاسفة فاتجه بمسار المذهب الاشعري الى معارضتهم تلك المعارضة التي تبلغ ذروتها لدى تلميذه ابي حامد الغزالي .

---

(١) الجويني : الشامل ٠٠ ص ٢١٧ — ٢١٨

(٢) المرجع السابق ص ٢٢٠

(ب) اثبــات وجـود الصانع :

اذا ثبت وجود المحدثات فى وقت معين فان ذلك لا يكون من تلقاء ذاتها والا لامكن ان تكون قديمة كواجب الوجود او ان تظل قبل وجودها فى حال العـدم فلا تخرج الى الوجود ، فجواز وجود الحادث لا يمكن ان يكون لذاته وانما لمعنى زائد عليه غير قائم به ، فالحادث اذن مفتقر الى المحدث (١) .

هذا دليل يقترب من دليل الفلاسفة فى استناد الممكن الى الواجب ، يضيفه الجوينى الى ادلـة الاشـاعرة التقليدية المستندة الى استحالة وجود معلول لا عن علة .

واذا كان الجوينى قد افاد من الجو الفلسفى بعد ظهور كبار الفلاسفة ، كالفارابى وابن سينا ، فانه قد ثارت مشكلة اخرى لم تواجه قدامى المتكلمين ؛ فلقد ذهبت الباطنية — الشيعة الاسماعيلية — الى أن الله لا يوصف بـأنه موجود لما فى اثبات الوجود لله فى زعمهم من وصف له بصفات المخلوقين المحدثين؛ وانما لا يوصف البارى بأنه موجود كما لا يوصف بأنه لا موجود .

يردعليهم الجوينى بأننفىالنفى اثبات اى أن وصفهم لله بانهلا (لاموجود) انما يعنى انه موجود اذ لا توسط بين الاثبات والنفى ، واذا لم تعبروا عنصفات الاله بصيغة اثبات فقد عبرتم بصيغة تفيد الاثبات اذ العبرة بالمعنى لا بالصيغة ؛ فما نفى عنه العدم فهو موجود .

واشتراك الله مع سائر الموجودين فى صفة الوجود لا يوجب التماثل بينه وبينهم فى سـائر الصفات ، وانما يختص الرب بصفات الالوهية ونعوت الربوبية مع اتصـافه بالوجود .

ولا يفسر قولهم بدرء التشبيه لان ما يتوقى به من تشبيه انما يكون بمـا تنفرد به المحدثات من صفات ، ومحاذرة التعطيل أولى من محاذرة التشبيه(٢) .

(جـ) صفـــات الله :

صانع العالم ازلى الوجود قديم الذات لا مفتتح لوجوده ولا مبتدأ لازليته ،

---

(١) الجوينى : الشـامل .. ص ٢٦٤

(٢) الجوينى : الشامل .. ص ٢١ — ٢٢١ وقد قدم الجوينى لرده بتحليل لفظ المثليه وحقيقة المثلين والتماثل : كل شيئين استويا فى جميع الصفات فهما مثلان ص ١٦٩ .

واحد (*) لا شريك له ولا مثيل ، حى عالم بجميع المعلومات ، قادر على جميع المقدرات ، ذلك أن الاحكام المتقنة الواقعة على احسن ترتيب ونظام لا تصدر الا عن عالم بها ، مريد سميع بصير (**) متكلم . وهو عالم بعلم قديم قادر بقدرة قديمة حى بحياة قديمة وكذلك الحال فى سائر صفات الذات أو صفات النفس على حد تعبيره ، ودليل انه عالم بعلم ، وليس علمه نفسه كما تقول المعتزلة ، انه قال « انزله بعلمه » نثبت أن له علما ، كما قال : ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين » (الذاريات : ٥٨) .

فامتدح عز وجل نفسه بأنه ذو قوة ، كذلك هو ذو علم وسائر صفات النفس (الذات) (١) .

لقد كرر الجوينى نفس عبارات اسلافه من الاشاعرة بل ونفس ادلتهم ، غير انه اقترب من المعتزلة بصدد الصفات الخبرية ، فقد تعالى سبحانه وتقدس عن كل مختص بجهة متعين ، واذا سئلنا عن قوله تعالى : « الرحمن على العرش استوى » قلنا المراد بالاستواء القهر والغلبة والعلو ، ومنه قول العرب : استوى فلان على المملكة أى استعلى عليها (٢) .

وبينما اختص الاشعرى المعتزلة بنقده فان الجوينى قد هاجم المشبهة ووصفهم بالجهل ، وقد قصد بذلك الكرامية وغلاة المجسمة من امثال مقاتل ابن سليمان (ت ١٥٠ هـ) وداود الخوارزمى (ت ١٣٩ هـ) وهشام بن الحكم ، واضاف اليهم القائلين بالحلول الذين يعتقدون ان الارواح وهى من ذات القديم تحل فى الاشخاص ثم ترجع الى الذات عند انقضاء أجلها وهو مذهب يجر الى قول النصارى فى اتحاد اللاهوت بالناسوت .

(*) معنى الواحد لدى المتكلمين هو ما لا يصح انقسامه غير أن الباقلانى وابن فورك قد اضافا معنيين آخرين الواحد من لا نظير له — من لا ملجا ولا ملاذ سواه ، يلاحظ أن المعنى الاخير ليس من مفهوم الواحد وانما هو من مفهوم « الصمد » غير أن الجوينى يرى هذه المعانى الثلاثة ولا يستقر فى رايه الاعتقاد بوحدانية الله دون الايمان بهذه الاركان الثلاثة . الشامل ص ٣٤٥ ، ثم هو يذكر نفس دليل التمانع لدى الاشعرى للتدليل على وحدانيته راجع : لمع الادلة ص ٨٦

(**) يتصف البارى انه سميع بسمع بصير ببصر وذلك لنفى اتصافه تعالى بالآفات اللازمة عن نفى هذه الاحساسات عنه : الارشاد ص ٧٢ — ٧٧

(١) الجوينى وتحقيق الدكتورة فوقية حسين : لمع الادلة فى قواعد عقائد اهل السنة ص ٨٩.

(٢) المرجع السابق ص ٩٥ .

ويقر الجوينى بمخالفته أسلافه من الاشاعرة حين يؤول الصفات الخبرية اذ يقول : ذهب بعض ائمتنا الى أن اليدين والعينين والوجه صفات ثابتة للرب تعالى والسبيل الى اثباتها السمع دون قضية العقل ، واذن يصح عندنا حمل اليدين على القدرة ، وحمل العينين على البصر وحمل على الوجود (١) ·
كذلك ينكر اثبات الجنب لله فى قوله تعالى : « يا حسرتا على ما فرطت فى جنب الله » (الزمر : ٢٩) ، وانما هى كقول القائل : فلان لائذ الى جنبه أى عائذ بجنابه ، كذلك اول النور فى قوله تعالى : « الله نور السموات والارض » (النور : ٣٥) ليدل النور على الهداية ، ولا يجد فى حمل هذه الايات على ظاهرها .. وكذلك ما يفيد المجىء والنزول .. الا متابعة لقول الحشويه .

١ — اسماء الله :

فرق الجوينى بين الاسم والتسمية ، وهى تفرقة نجدها من قبل لدى الباقلانى فى التمهيد ، فالتسمية هى اللفظ الدال على الاسم ، والاسم هو مدلول التسمية ، فاذا قال قائل : (زيد) كان قوله تسمية وكان المفهوم منه اسما ·

ولكن المعتزلة تسوى بين الاسم والتسمية وذلك بعد أن سوت بين الصفة والموصوف : بين العلم والعالم ، بين القدرة والقادر ، وقد استند المعتزلة الى آيات : وما تعبدون من دون الله الا اسماء سميتموها أنتم وآباؤكم » (يوسف: ٤٠) ومعلوم انهم ما عبدوا الاسماء وانما المسميات أى الاصنام ، ولكن الجوينى يفرق فى اسماء الله الحسنى بين انواع ثلاثة :

١ — اسماء نقول انها هى هو ، وهى كل ما دلت التسمية على وجوده كالموجود والقيوم .

٢ — اسماء نقول انها غيره وهى كل ما دلت التسمية به على فعل ، أى صفات الفعل كالخالق والرازق والمعز والمذل .

٣ — اسماء لا يقال انها هو ولا انها غيره وهى صفات الذات او ما دلت التسمية به على صفة قديمة : كالعالم والقادر والحى والسميع والبصير والمريد (٢) ·

---

(١) الجوينى : الارشاد الى قواطع الادلة .. ص ١٤٨ ·

(٢) الجوينى : الارشاد الى قواطع الادلة .. ص ١٤٤ ·

(هـ) جـواز رؤية الله :

البارى تعالى مرئى ويجوز أن يراه الراؤن بالابصار . ودليل جواز رؤيته عقلا يستند الى قضيتين :

١ — كل موجود يجوز ان يرى ، اذ الرؤية متعلقة بوجود الموجود ، ولما كان الله موجودا كانت رؤية أهل الجنة له جائزة (١) .

والمحسوس عنـده لا يرى لكونه محسوسا ولا لكونه جوهريا وانما لكونه موجودا .

٢ — الاستناد الى مبدأ خرق العادة : ردا على المعـتزلة الذين يرون اقتضـاء الرؤية الجسمية والوسط الشفاف بيْن الرائى والمرئى والشعاع بينهما فضلا عن ارتفاع الموانع كالبعد والحجب الكثيفة وتصور حاسة الابصار ، ذهب الجوينى الى ان ذلك كله ليس الا اطرادا للعادة واستقرارها وليس مما توجبه العقول ، فالله قادر على ان يجعل الرؤية ممكنة كما مكن رسله رؤية ملائكته لمبدأ انخراق العوائد ووضوح المعجزات الجانية للعادات (٢) .

ويشير الجوينى الى نفس الادلة النقلية التى استند اليها ابو الحسـن الاشعرى كما يؤول الايات التى تنفى الرؤية نفس تأويل الاشعرى .

ومع ذلك فهو يشير الى أن بعض الاشاعرة قد اقروا الرؤية دون الادراك اذ يقول : فمن اصحابنا من قال : الرب تعالى يرى ولا يدرك ، فان الادراك ينبىء عن الاحاطة ودرك الغاية والرب تعالى مقدس عن الغاية (٣) ، وهـو لا يشير الى موافقته او معارضـته لهذا الـرأى ، وهو رأى وسط بين موقفى الاشاعرة والمعتزلة .

(و) كلام الله :

البارى متكلم بكلام ازلى قديم ، والدليل على قدمه انه لو كان حادثا لم يخل من أمور ثلاثة :

---

(١) المرجع السابق ص ١٧٩ .

(٢) المرجع السابق ص ١٨٠ .

(٣) الجوينى وتحقيق د . فوقية حسين : لمع الادلة ص ١٠٤ — ١٠٥ .

اما ان يقوم بذات البارى تعالى .

او يقوم بجسم من الاجسام .

او يقوم لا بمحل .

وقد بطل قيامه بذاته اذ يستحيل قيام الحوادث بذات الله تعالى ، فان الحوادث لا تقوم الا بحادث .

وبطل قيام كلامه بجسم اذ يلزم أن يكون المتكلم ذلك الجسم (*) .

وبطل قيام الكلام لا بمحل ، فان الكلام الحادث عرض من الاعراض ، ويستحيل قيام الاعراض بأنفسها (١) .

واذ يخالف الجوينى المعتزلة ، فانه من ناحية اخرى يخالف الحشويه الذين ذهبوا الى أن الحروف والاصوات قديمة (٢) ، ومن ثم فهو يؤكد التفرقة بين الكلام النفسى القديم وبين الكلام اللفظى الحادث ، بين المتلو وهو كلام الله القديم وبين التلاوة وهى اصوات المقرئين وترتيلهم ، بين المسطور فى المصاحف، وهو كلام الله ، فما يفهم من الكتابة فهم قديم ، أما الكتابة فهى حادثة .

والكلام النفسى هو المقصود حقيقة من الكلام ، اذ تعريف الكلام انه القول القائم بالنفس الذى تدل عليه العبارات وما يصطلح عليه من الاشارات (٣) .

هكذا يؤكد الجوينى موقف الاشاعرة فى توازن بين المعتزلة والحشوية .

(ز) قدرة الله وخلــق الافعــال :

الحوادث كلها تقع مرادة لله تعالى : نفعها وضرها ، خيرها وشرها ، والرب خالق لجميع الحوادث . مريد لما خلق ،قاصد الى ابداع مااخترع (٤) . انه سبحانه منفرد بخلق المخلوقات ، فلا خالق سواه ، وكل حادث فالله تعالى

(*) ذلك ما قال به المعتزلة . والجوينى لم يدحض هذا الراى كما ينبغى ولا جديد فيمــا قال اذ سبقه الى ذلك الاشعرى .

(١) الجوينى لمع الادلة : ص ٨٩ ــ ٩١ .

(٢) الجوينى : الارشاد ... ص ٣٩ .

(٣) المرجع السابق : ص ١٠٤ .

(٤) الجوينى : لمع الادلة ص ٩٧ .

محدثه والدليل على أنه منفرد بالايجاد والاختراع ان الافعال تدل على علم فاعلها ولكن الافعال الصادرة من العباد لا يحيطون بمعظم صفاتها ، ولو كانوا خالقين لها لكانوا محيطين بجملة صفاتها (١) .

ولكن ذلك لا يدل على أن العبد مجبر على افعاله بل هو قادر عليها مكتسب لها ، والدليل على اثبات قدرة العبد ان العاقل يفرق بين ان ترتعد يده وبين أن يحركها قصدا ، ومعنى كونه مكتسبا انه قادر على فعله وان لم تكن قدرته مؤثرة فى ايقاع المقدر .

وقد احتجت المعتزلة انه يستحيل أن يكون مقدورا بين قادرين ، اما أن يكون الفعل مقدورا لله وللعبد فان كان مقدورا لله لم تؤثر قدرة العبد الى جانب قدرة الله ومن ثم فلا يصح أن تنسب الى العبد .

يرد الجوينى على ذلك بأن الفعل مقدور لله بالقدرة القديمة وهو مقدور للعبد بالقدرة الحادثة التى اقدره الله عليها ، واذا اقدر الله العبد فانه يستحيل أن يخرج الفعل عن كونه مقدورا للعبد اولى من انقطاع تعلق كون الرب تعالى قادرا عليه لتجدد كونه مقدورا للعبد ، فاذا ثبت وجوب كون مقدور العبد مقدورا لله تعالى فكل ما هو مقدور له فانه محدثه وخالقه ، اذ من المستحيل ان ينفرد العبد باختراع ما هو مقدور للرب تعالى (٢) .

لم يفند الجوينى حجج المعتزلة التى تتركز فى قضيتين :

١ — اذا اجتمعت قدرتان على فعل واحد : قدرة الله وقدرة العبد ، فان القدرة الاقوى هى النافذة ولا قيمة لقدرة العبد ومن ثم اصبح العبد مجبرا ، تماما — والقياس مع الفارق — اذا اجتمع ضوء الشمس مع ضوء شمعة فى مكان ، فالمكان مضىء بضياء الشمس ولا قيمة لضوء الشمعة ولا ينسب اليها شىء من النور الذى يستنير به المكان .

٢ — ان المعتزلة تنفى ان تنسب كثير من الافعال البشرية المحضة التى يتنزه الله عنها — كالطعام والشراب أو اتخاذ الصاحبة والولد — الى الله ، فلا يصح أن يوصف الله بالقدرة على ما اقدر عباده عليه، ولكن الجوينى ومعه الاشاعرة قد تجاهلوا الرد على ذلك ، وشوشوا على حقيقة قول المعتزلة حين عجزوا عن

---

(١) المرجع السابق ص ١٠٦ — ١٠٧ .
(٢) الجوينى : الارشاد ص ١٨٨ — ١٩٠ .

الرد ، فاتهموهم تارة بتعجيز الله — سبحانه — وتارة اخرى بأن العبد يقدر بما لا يقدر عليه الرب .

ويردد الجوينى نفس قول الاشعرى بأن قدرة العبد الحادثة عرض ، والعرض لا يبقى زمانين ، فقدرة الانسان الحادثة غير باقية ، اذ هى تحدث مع المقدور وتزول بزواله ، لا تتقدم عليه ولا تتأخر فى البقاء عنه ، اذ الاستطاعة تقارن الفعل (١) .

كذلك ينكر الجوينى على المعتزلة القول بالتولد ، اذ أن ما يقع مباينا لمحل القدرة الحادثة لا يكون مقدورا بها بل يقع فعلا للبارى تعالى من غير اقتدار العبد ، فاذا اندفع حجر عند اعتماد العبد عليه فاندفاعه غير مقدور للعبد ، ويسوق الدليل الذى شنع به ابن الراوندى على المعتزلة : من رمى سهما ثم مات قبل أن يصل السهم الى الرمية ، حتى اذا وصل الى الرمية احدث بها جرحا مات بتاثيره بعد سنين كيف ينسب القتل الى الميت بعد زهوق روحه باعوام(٢) . أن معنى ذلك أن الاموات يقتلون الا حياء .

ثالثا — فى النبــوات :

يتناول موضوع النبوات خمس مسائل (*) وهى :

١ — اثبات جواز بعث الرسل .

٢ — المعجزات وشرائطها .

٣ — وجه دلالة المعجزة على صدق الرسـول .

٤ — الرد على منكرى نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم من اهل الملل الاخرى .

٥ — أحكام الانبياء وما يجب لهم وما يجوز عليهم .

يثار موضوع « النبوة » لدى المتكلمين عادة للرد على منكرى النبوة من

---

(١) الجوينى : الارشاد الى قواطع الادلة .. ص ٢١٥ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٣٠ وما بعدها .

(*) نكتفى بالمسالة الاولى لانه لم يرد ذكر سائر المسائل فى موضوعات كتابنا فضلا عن انها ذات طابع عقائدى اكثر منه كلامى .

البراهمة على وجه الخصوص ، وهم يستندون فى افكارهم على قضايا ثلاث يدحضها الجوينى .

١ — اذا كان الرسول يأتى بما يوافق العقل فقد استغنى بالعقل عن الرسول .

ويرد الجوينى على ذلك بأن الرسول اذا أتى بما يطابق العقول ، فان بعث الرسل توكيد لما يتوصل اليه بالعقل ، وادلة مختلفة خير من دليل واحد ، فضلا عن أن العقل يأتى بالكليات اما التخصيص وتعيين الجزئيات فمن الرسول كالطبيب الذى ينص على دواء معين لشفاء مريض .

٢ — ولكن الشرع يأتى غالبا بتعاليم مستقبحة عقلا ، فكيف يبعث الاله الحكيم برسول يقبح القبائح كذبح البهائم وتسخيرها .

ويرد الجوينى على ذلك بأن الله يؤلم البهائم والاطفال ولم يقترفوا ذنبا ، فان قال البراهمة لحكمة قصدها الله فانه يرد عليهم بأن الامر بالذبح والتسخير للبهائم لحكمة قصدها الله .

٣ — كذلك يأمر الشرع بفرائض ترتدع منه العقول كالانحناء فى الركوع والانكباب فى السجود ، والهرولة والتردد بين جبلين ورمى الحجارة من غير مرمى اليه فى مناسك الحج ، وهى امور لا يدرك العقل لها حكمة .

ويرد الجوينى بأنه تعالى لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ، واذا كان افتقار العبد وتعريه واحوال المجانين فعلا لله ولا اعتراض على حكمه كذلك لا يبعد أن تقع أوامر الرب مما لا تدرك العقول حكمتها (١) ، انه ليس كل ما فى الكون معقولا او مقبولا فى العقل حتى تحكموا العقل فى مسألة بعث الانبياء وما ورد فى الشرائع من امور تبدو منافية للعقول .

تعقيب :

كان اهتمام الاشاعرة قبل الجوينى موجها ضد المعتزلة ، ولكن الجوينى قد ادرك ان هناك طائفة اشد خطرا على العقيدة منهم وهم الفلاسفة ، ولقد انتقدهم ولكنه كان قليل البضاعة من الفلسفة فلم يتمكن من النيل منهم ، على

---

(١) الجوينى لمع الادلة .

اية حال لقد حدد مسار المذهب الاشعرى فى معارضة الفلاسفة وستبلغ هذه المعارضة ذروتها لدى تلميذه الغزالى .

وعدم تحامل الجوينى على المعتزلة — الى حد ما مع احتفاظه بالخط الاشعرى — قد جعله اكثر تقبلا لبعض آرائهم كصفات الله الخبرية ونظرية الاحوال ، ومن ناحية اخرى لقد كان اعنف من اسلافه فى معارضة الحشوية والمشبهة .

واذا كان الجوينى قد حدد مسار المذهب الاشعرى معارضة للفلاسفة فانه من ناحية اخرى قد حدد مساره تاييدا للتصوف ، حقيقة لقد بدا الاتصال المتبادل بين الصوفية والاشاعرة قبله ، ولكن يبدو ان الفترة التى قضاهاأماما للحرمين حيث عكف على العبادة ومجاهدة النفس وصفاء السر وبعد عن الدنيا وملذاتها فضلا عن ان رفيقه فى رحلته هذه كان ابا القاسم القشيرى (١) — صاحب الرسالة فى التصوف — ورفقة الطريق والمقام مظهر لائتلاف الفكر والوجدان ، كان لهذه الفترة والصحبة اثر فى نفسه .

ولا يستبعد ان يكون مما نسب اليه من عزوف عن الخوض فى الجدل والكلام فى اواخر ايامه حين سأل الله ايمانا كايمان العوام ، ان يكون ذلك بتأثير التصوف ، انه اذا كان علم الكلام يهدى الى وجود منزه عن صفات النقص فانه لا يهدى الى معرفة حقيقة الذات الالهية (٢) ، ومعلوم أن هذا هو رأى الصوفية فى كل من الكلام والتصوف .

على اية حال لقد حدد الجوينى مسار الاشعرية معارضة للفلاسفة بما قدمه من ادلة على حدوث العالم . ولقد حسم هذا الموقف من الفلاسفة على يدى تلميذه الغزالى تماما كما استكمل التقاء الاشعرية بالتصوف على يدى ذلك التلميذ العظيم .

---

(١) السبكى : طبقات الشافعية جـ ٣ ص ٢٥٢ والدكتورة فوقية حسين : الجوينى وامام الحرمين ص ٣٩ (من سلسلة اعلام العرب) .

(٢) الجوينى : العقيدة النظامية ص ١١ — ١٢ .

أبو حامد الغزالى (*) (ت ٥٠٥ هـ/١١١١ م)

ان صح أن نتخير من كل حضارة علما واحـدا مبرزا فيها ممثلا لها كان أرسطو بين اليونان وديكارت أو كانط من بين الاوربيين المحدثين ، فلا أظن أن

(*) محمد بن محمد بن أحمد الطوسى · ولد بطوس عام ٤٥٠ هـ/١٠٥٨ م من أعمـال خراسان ، عهد والده وقد كان يشتغل بغزل الصوف قبل وفاته الى صوفى فقير الحـال لنشئة ولديه أحمد ومحمد فعمل الرجل بوصية الوالد حتى نفد ما معه من مال فألحقهما بالمدرسة حيث تعهدهما متصوف آخر هو أحمد بن محمد الرازكانى من كبار علماء طوس فدرس لهما الفقـه الشافعى ، رحل الغزالى بعدها الى جرجان حيث درس على يدى ابى القاسم الاسماعيلى(ت٤٧٧هـ). وفى نيسابور أشهر مدن خراسان تلقى الغزالى العلم على يدى امام الحرمين ·

عاش الغزالى من عصر تدهور سياسى ، كان السلاجقة قد دخلوا بغداد عام ٤٤٧ ، وأزالوا دولة بنى بوة ، ولكن الب ارسلان قتل عام ٤٦٥ وخلفه ملكشاه (٤٦٥ هـ ـ ٤٨٥ هـ) وكان العالم الاسلامى تتقاسمه عدة دول مختلفة المذاهب ، فالدولة الفاطمية فى مصر والشام ، والحسن ابن الصباح فى فارس وقلعة الموت فى بلاد الديلم يثير الرعب بحركات الاغتيال التى عرفت عن الحشاشين ، وكانت دولة المرابطين فى شمـال افريقية على وشك الانهيار ، وقد تداعت على المسلمين الامم الاجنبية اذ استولى النصارى على طليطلة عام ٤٧٨ واستولى الصليبيون على القدس عام ٤٩٢ هـ ·

وقد واكب هذا التدهور السياسى صراع فكرى بين المذهب ، ولكن أشدها استفحالا كانت طائفة الاسماعيلية ، ومن ثم عهد الخليفة المستظهر بالله الى الغزالى الرد عليهم ، وكان قد لقى حظوة عند الوزير السلجوقى نظام الملك الذى كان قد عهد اليه بالتدريس فى المدرسة النظامية ببغداد التى وصلها الغزالى سنة ٤٨٤ هـ ، انعكس المذهب السياسى والصراع الفكرى على نفسية الغزالى ، فتمثلت فى ذاته أزمة العصر ، وكان قد قرأ واستوعب تيارات عصره جميعا :ملتمسا الحقيقة الدينية فيها ، وقد أورثه هذا الصراع من جهة وطلب الحقيقة من اخرى شكا بل أزمة روحية أقعدته عن التدريس عام ٤٨٨ هـ سافر متخفيا الى الشام ثم الحجاز · وقد ظل سنتين فى العزلة والرياضة وتزكية النفس وتصفية القلب ، دام الغزالى بين الخلوة والعودة الى الشريعة عشر سنين انتهى بعدها الى الايمان أن الصوفية هم السالكون وان سيرتهم أحسن السير وطريقتهم أصوب الطرق وأخلاقهم أذكى الاخلاق ·

ولكنه اذ وصل الى اليقين لذلك لم يكن حلا لازمته الخاصة فحسب ، فما هـذه الازمة الا انعكاسا لروح العصر ، ومن ثم فقد أيقن أن الخلوة لا تفيد واكثر الخَلق مقبل على الهلاك ولذا عقد العزم مقتديا بالرسل وكلهم اهل دعوة الى العودة للتدريس وتأليف أهم كتبه وأبعدها أثرا فى فكر المسلمين الى اليوم : احياء علوم الدين ·

حظى الغزالى بأكبر قدر من اهتمام الدارسين مسلمين ومستشرقين ، نشير بوجه خاص الى كتابين عنه : مؤلفات الغزالى — ومهرجان الغزالى ·

هناك مفكرا يشغل نفس المكانة فى الحضارة الاسلامية وربما على نحو اكثر تمثيلا وأعمق تأثيرا من الامام حجة الاسلام ابى حامد الغزالى ، ان احدا من مفكرى الاسلام لم يدع من الاثر فى الحياة الروحيـــة للمسلمين ما تركه حجة الاسلام ، لقد كانت ثقافته خصبة متنوعة عميقة شاملة ، كان فقهيا واصوليا ومتصوفا واخلاقيا ومتكلما وفيلسوفا ، كتبه فى الفقه من امهات مؤلفات الفقه الشافعى ، وكتابه « المستصفى فى الاصول » حجة فىعلم اصول الفقه ، وهو الذى ارسى قواعد التصوف السنى الذى لا يجنح الى شطحات البسطامى ولا الى نظريات الحلاج ، والذىالتزمت به معظم الطرق الصوفية ، وهو قد ازال الجفوة بين الفقهاء والصوفية اذ زاوج بين الفقه والتصوف وقدمهما كوجهين لحقيقة واحدة ، ثم هو قدم للمسلمين علما للاخلاق وثيق الصلة بدوره بالتصوف ، ثم هو قد حدد مصير علم الكلام حين ابعده عن العوام وابعد العوام عنه مطالبا بالاقتصاد فى الاعتقاد وبالجام العوام عن علم الكلام ، وحين غلبروح الايمان على منطقالجدل، وحينأوجب علىجمهور المسلمين الاعتراف بالعجز والامساك والسكوت والتصديق وللتقديس والتسليم لاهل المعرفة ، ولا يعنى ذلك تحريم هذا العلم وانما هو فرض كفاية لا يلزم كافة المسلمين وانما يقوم به بعضهم للدفاع عن العقيدة ولبيان تلبيسات واغاليط الزنادقة والمخالفين (١) .

ومصير الفلسفة بدورها قدتحدد على يديه ، فقد ابطل دعوى الفلاسفة التوفيق بين الدين والفلسفة ، وعرى الفلسفة تماما عما تدثرت به من دعوى طلب الحقيقة عن طريق العقل كما يطلب الدين الحقيقة عن طريق الوحى ، واظهر فلسفة اليونان كما تبناها فلاسفة الاسلام كفكر غريب دخيل معارض لعقيدة الاسلام ، والباحثون فى اثر الغزالى فى ذلك على رايين :

الاول : أنه قضى على الفلسفة فى المشرق الاسلامى قضاء تاما ، فلم يعرف من بعده فيلسوف على نحو الفارابى وابن سينا من قبله .

الثانى : انه حول مسار الفلسفة مغلبا الطابع الافلاطونى على الطابع المشائى — والاول اكثر قربا من روح الاســلام من الثانى —وذلك فيما عرف بالحكمة المشرقية ، ومن ثم انتهجت الفلسفة من بعده نهجا افلاطونيا افلوطينيا لدى الفلسفة الاشراقية .

وسواء اكان هذا الراى ام ذاك فما نريد ان نثبته الان ا نالغزالى قد طبع كثيرا من مظاهر الفكر الاسلامى بطابعه : فىالتصوف والاخلاق وعلم الكلام

---

(١) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٢ — ٨ . الجام العوام عن علم الكلام ص ٢٣٠-٢٤٠ من مجموعة القصور العوالى . المنقذ من الضلال ص ٨ .

والفلسفة ، فالغزالي منحنى خطير في مسار هذه الجوانب جميعا ، ولقد أصبح قوله بمثابة الكلمة الفاصلة في هذه المجالات كلها .

ولقد استطاع الغزالي ان يصل الى كل هذا التاثير الخطير في الفكر الاسلامي بعد أن تمثل تماما تراث السابقين عليه ثم اضفى من عبقريته ونفخ من روحه ما جعلهم يتوارون الى جانبه ، وينطبق ذلك على وجه الخصوص اذا ذكر المذهب الاشعرى ، فعامة الخلف من اهل السنة وربما مثقفوهم معتنقون مذهب الاشعرية ولا يذكرون وربما لا يعرفون ابا الحسن الاشعرى ، ولكنهم يعرفون الغزالي وكتابه « احياء علوم الدين » ..

والغزالي بالنسبة لفكر الخلف من اهل السنة كارسطو بالنسبة للفلسفة، اصبحوا من بعده تابعين له دائرين في فلكه كشراح ارسطو على مدى القرون ، ولا يعنى ذلك أن أحدا من مفكرى الاسلام لم ينتقد الغزالي ، وانما نهض لبيان عثراته الحنابلة والظاهرية واهل السلف ، كلهم انتقد اقحامه التصوف على العقيدة وتسامحه بازاء بعض علوم الفلسفة كالمنطق حتى وصفه أبو بكر ابن العربي : انه تبحر في علوم الفلسفة وغاص فيها ولم يستطع ان يخرج منها (*) ، وان دل ذلك على شيء فانما يدل على أن الفكر الاسلامي لم يعرف ولم يعترف بوحدانية لتسلط فكرى لفرد — اذ الوحدانية لله وحده — وان الغزالي ان طبع الفكر فالى المدى الذى تمثل ومثل فيه عقيدة الاسلام ، وان عارضه مفكرون فالى المدى الذى حاد فيه وفى رايهم عن التعبير عن الاسلام ، اما وقد تمثل فكر الاسلام فذلك ما ألمحنا اليه — في الهامش : عصر تدهور سياسى وصراع فكرى انعكس على نفسه — بعد أن استوعب المذاهب والفرق جميعا — فأورثه ذلك أزمة روحية اقتضت خلوة واعتكافا اعقبها عودة (**) بعد جلاء بصيرة وصفاء سريرة لا ليحل مشكلة شخصية تتعلق بطلب الحقيقة وانما ليقدم حلا لمشكلة المسلمين في ذلك العصر وربما في العصور التالية .

اراء الباحثين فيه :

لقى الغزالي عناية كبيرة من الدارسين وبخاصة المحدثين مستشرقين واسلاميين ، فالى جانب الاقدمين من امثال السبكى والطرطوشى وابو بكر بن العربي وابن الصلاح وابن خلدون نجد من امثلة المحدثين مستشرقين من امثال

(*) او انه ابتلع الفلاسفة ولم يستطع ان يتقياهم !.

(**) الاعتكاف ثم العودة مسلك ضرورى لابداع الافراد او قيام الحضارات او نشاة الدعوات رجاع في ذلك كتابنا : في فلسفة التاريخ ص

آسين بلاسيوس ولويس ماسينيون وماكدونالد وكالفيرى — وقد ترجم كتاب الاحياء — كارا دى فوفينسيك ودى بورو منتجمرى وات ٠

ومن الاسلاميين سليمان دنيا وزكى مبارك وأبو العلا عفيفى ومحمد يوسف موسى وعبد الرحمن بدوى وفريد الرفاعى وطه عبد الباقى سرور وفؤاد عبد الباقى وعبد الكريم العثمان ومحمد شريف وعبد القادر محمود ، هذا عدا عشرات المقالات فى المجلات لمؤلفين كثيرين فضلا عما قيل أو كتب عنه فى المهرجان الخاص بالذكرى المئوية التاسعة لميلاده (شوال ١٣٨٠ — مارس ١٩٦٠) .

ومع كثرة ما قيل او كتب عن الغزالى فمن الملاحظ اختلاف الاراء فيه اختلافا كبيرا ولا يرجع هذا الاختلاف الى ان الغزالى فقيه ومتكلم وصوفى وفيلسوف واصولى ، أو اختلاف النظرة اليه والحكم عليه ، وانما يرجع اختلافهم فى استخلاص حقيقة مقصده وما كان يدين به بين مختلف المذاهب والاراء التى عرض لها ، بل لقد بلغ تفاوت الاراء فى الحكم على شكه بين مقرين بشكهومنكرين له ، والمقرون بشكه مختلفون فى موضوع شكه ، العقيدة أم المعرفة . المضمون ام المنهج ، العقائد الموروثة أم الحواس والعقل ، والمنكرون لشكه مختلفون فى بواعث ادعائه الشك وهجرته التدريس ببغداد ، بل ويختلفون فى ارادية هذا الشك أو لا ارادية ومن ثم فهو مرض نفسى عكفوا على تشخيصه .

ويمكن تصنيف هذا الاختلاف الى اتجاهين رئيسيين :

١ — الاتجاه الاسلامى السنى : والباحثون من الكتاب الاسلاميين الذين وجدوا فى الغزالى حجة الاسلام المدافع عن مذهب اهل السنة ضد المذاهب المبتدعة والمنافح عن التصوف المعتدل ضد الشطحات والافكار الغالية ، ومن ثم فكلما نسب الى الغزالى من كتب (*) تشير الى اعتناقه نظريات فلسفية أو تصورات اشراقية فهى مرفوضة .

٢ — الاتجاه الفلسفى : والباحثون هم بعض المتخصصين فى الدراسات الفلسفية ، مشايعون لفلسفة الاسلام ، اعجبوا بفكر الغزالى ولكن لم ترقهم حملته على الفلسفة ، واعتبروا الغزالى فيلسوفا — ولا حرج فى ذلك وفقا لقضية ارسطو : لكى تهاجم الفلسفة لابد ان تكون فيلسوفا — وادرجوه ضمن الحكماء الاشرقيين واصلين بينه وبين ابن سينا من جهة والسهروردى من

(*) وعلى الاخص كتاب مشكاة الانوار راجع فى هذا الاتجاه د. عبد القادر محمود ، الفلسفة الصوفية فى الاسلام ص ١٩٩ — ٢٩٩ .

جهة اخرى ، انه لم يقض على الفلسفة وانما رجح الجانب الاشراقى الافلاطونى الافلوطينى على الجانب المشائى الارسطى ، كتبه التى تدل على حقيقة آرائه ومراميه ومعتقداته هى التى لم يؤلفها لجمهور المسلمين ، من أمثال مشكاة الانوار — المضمون الصغير والكبير — معارج القدس — الرسالة اللدنية ، أما غيرها من كتب كالاحياء والاربعين فى اصول الدين وتهافت الفلاسفة فهى كتب تعليمية الفها الغزالى ارضاء لجمهور المسلمين : فقهائهم وعلمائهم ومتكلميهم ، بذلك ترجح لديهم الغزالى الفيلسوف على الغزالى حجة الاسلام ، ولكن كيف السبيل الى حل مشكلة الازدواج ورفع التناقض فى الفكر او التهافت فى الراى ؟ لقد كان عليه كما يرى هؤلاء الباحثون — أن يرضى العامة — والمقصود بهم الفقهاء والصوفية والمتكلمون ولكنه فى قرارة نفسه كان يؤمن بالعلم المكنون المضنون به على غير اهله ، ومع أن الغزالى كان يرى حقيقة أن من العلوم ومنها علم الكلام — ما يجب ابعاد العامة عنه ، فانه من الخطير أن ينسب اليه التعالى على العقيدة باسم الفلسفة ، فذلك إتجاه قد هاجمه الغزالى صراحة فى المنقذ من الضلال : المتفلسفون يتعالون ويستكبرون قائلين ان الاديان قد وجدت للعوام وانهم من الحكماء وقد استغنوا عن التقليد .

لست بصدد أن اكون حكما بين هذين الاتجاهين ، ولا اجد فى هذه الدراسات المتنوعة المتعارضة فى احكامها الا خصوبة اثرت الدراسات عنه ، ومع ذلك لا اظن ان تكون حقيقة مقصد الغزالى أن يدرج مع ابن سينا وابن رشد وأن يترجح هذا الاتجاه على كونه حجةالاسلام ، وبصرف النظر عما فى هذا الحكم من اتهام له بالنفاق فما اظن علماء الدين والمتكلمين كانوا — لو كان هذا حقيقة معتقده — عن هذا بغافلين .

ونحن للباحثين جميعا أن يختلفوا فيه ، فمنحنى فكره معقد غاية التعقيد ، يستطيع الباحث ان يستنبط منه كل اتجاه ، يمكن أن يستنبط الباحث مثلا أنه مجد العقل اذ اوصى بضرورة الجمع بين نور للشرع ونور العقل ولا يغنى الاول عن الثانى والا كان كمن يغمض عينيه مع وجود الضياء ، ذلك قول له يعارض به الظاهرية والحنابلة من جهة والاسماعيلية من جهة اخرى ، حتى اذا واجه الفلاسفة امكن لباحث آخر ان يستنبط شك الغزالى فى قدرة للعقل على الوصول الى المعرفة اليقينية ليخلص من هذا الى منهج الذوق والمعرفة اللدنية لدى الصوفية ، كذلك يمكن أن يقال ان الغزالى قد هاجم التقليد ويمكن أن يقال عنه انه قد طالب بالجام العام عن علم الكلام ، يمكن ان يقال عنه انه فيلسوف ويمكن ان يوصف بانه قضى على الفلسفة ، ويرجع ذلك كله الى مرونة فكره فهو يهاجم الفلسفة ولكنه لا يتبنى الموقف المعارض كموقف ابن الصلاح إذ أصدر حكمه بتحريم المنطق ، على العكس انه يحكم بضرورته ، وهو اذ ينقد شطحات الصوفية لا يتبنى موقف الحنابلة ، واذ ينفر من المعتزلة لا يعرض عن تنزيههم لله ، لقد عمل كما وصف نفسه على أن ينتزع الحق من اقاويل اهل الضلال ،

فان معدن الذهب الرغام ، ولقد اغنى الغزالى الباحثين عن الكد فى الكشف عن منحنى تفكيره حتى اشار الى افتى الرد والقبول ، ويعنى بالاولى رد كل ما فى كتب الخصوم لمعارضة بعض ما فيها للدين ، اذ يلزم عن ذلك أن يصبح معظم الحق فى كتب الخصوم ،ويعنى بالثانية : قبول كل ما يقــول به صاحب المذهب لاشتمال آرائه على آيات او احاديث أو أقوال الحكماء ، وما يلزم عن ذلك من الانخداع بالمذهب ، لم يكن الغزالى حزبيا مذهبيا ومن ثم يتعذر أن يدرج فى مذهب دون آخر ، لقد تجاوز نطاق مذهبية كل مذهب وحزبية كل حزب وتعصب كل فرقة ، وربما ذلك ما قربه لكل مذهب وما ابعده عن كل مذهب ، انه بذلك قد تمثل جوانب الفكر الاسلامى جميعا فأصبح بذلك حجة الاســـلام ، انه مع اشعريته من حيث انه ان لزم التصنيف لا يمكن ادراجه ضمن مذهب كلامى آخر فانه قد تجاوز نطاق فكر الاشاعرة ، ومن ثم لقد دان معظم اهل الســنة له وتابعوه دون أن يدركوا انهم بذلك قد اصبحوا اشاعرة .

هذه مقدمة لابد منها لدراسته لان قضية الحكم على فكر الغزالى تلجاذىء ذى بدء بالنسبة لكل دارس له ،لقد كان من اعظم شخصيات الاسلام سواء وافقناه أم عارضناه ، تابعناه أم خاصمناه ، فلا اظن مفكرا منذ القرن الخامس قد ترك من الاثر ما تركه الغزالى فى فكر اهل السنة من المسلمين .

الازمة الروحية :

استهل الغزالى كتابه « المنقذ من الضلال » الذى سجل فيه تلك الازمة موضحا الغاية من تاليفه فاذا بها :

١ — بيان اسرار العلوم واغوار المــذاهب وكيــف استخلص الحق مع اضطراب الفرق وتباين المسالك والطرق .

٢ — موقفه من علم الكلام والباطنية ثم الفلاسفة وسبب ارتضائه التصوف

٣ — لماذا انصرف عن نشر العلم ببغداد مع كثرة الطلبة

ويشير الغزالى الى اختلاف الخلق فى الاديان واختلاف المسلمين فى المذاهب وادعاء كل فريق انه الناجى والى رفضه أن يظل على حضيض التقليد بل اراد الارتقاع الى يفاع الاستبصار ، فكان أن تهجم على كل مشكلة وتفحص كل عقيدة كل فرقة ليستكشف اسرار مذهب كل طائفة ، اذ كان التعطش الى درك الحقائق دأبه وديدنه رافضا التقليد والعقائد الموروثة مع ان كل صبى ينشأ على دين والديه ، متسائلا عن حقيقة الفطرة الأصــلية التى لم تتأثر بتقليــد الوالدين

والاستاذين ساعيا الى طلب العلم بحقائق الامور والعلم اليقيني الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب ولا يتطرق اليه غلط او وهم .

ويسترجع الغزالى ما حصله من علوم فيجد نفسه عاطلا عن اى علم متصف باليقين ، بل ان ثقته بالمحسوسات والضروريات من جنس ثقته بالتقليديات ومن اين الثقة بالمحسوسات وحاسة البصر وهى اقوى الحواس ترى الظل ساكنا والتجربة تدل على انه يتحرك وترى الكوكب صغيرا ومعلوم انه اكبر من الارض ، ولكن اذا كانت هناك ثقة بالضروريات كقولنا العشرة اكثر من الثلاثة واستحالة اجتماع النقيضين فان من حق المحسوسات أن تعترض : لقد كنت على ثقة بى حتى كذبنى حاكم العقل فمن أين لك اليقين فى العقليات وقد يكون وراء العقل حاكم آخر يكذب احكام العقل كما كذب العقل احكام الحس ، فتحير ولم يجد جوابا وزادت حيرته حين يجد نفسه فى المنام يعتقد أمورا ويتخيل احوالا ويظن لها ثباتا واستقرارا ثم يستيقظ فيجد ذلك كله وهما ، فكيف لا يكون وراء عالم اليقظة عالم آخر نسبته الى اليقظة الى عالم الاحلام وليس ذلك الافتراض غريبا والصوفية يقولون انهم يشاهدون فى احوالهم اذا غابوا عن أنفسهم ما يجعلهم يعدون هذا العالم وهما وخداعا (١) .

ولما خطرت له هذه الخواطر لم يجد لازمته علاجا وقد تمكن منه الشك قرابة شهرين هو فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال ولكنه مع هذا الشك يجد فى السعى طلبا لليقين .

ولقد اضطربت حياته واحواله حتى عقل لسانه وعجز عن التدريس وألم به الهم فعزف عن الطعام واعرض عن الجاه والمال والاولاد والاصحاب . وجاءه اليقين من الله بالهام ليس له مقدمات ولا بنظم دليل أو ترتيب كلام ، وانما هو نور قدسى خاطف يومض فى القلب كالبرق فتنحل الازمة وتنكشف المعارف .

ويعود الغزالى فيستعرض موقفه من الفرق وقد كان تحيره بينها من عوامل شكه فيحصر اصناف الطالبين للحقيقة بين المسلمين فى اربع فرق :

١ — المتكلمون : اهل الراي والنظر .

٢ — الباطنية : اصحاب التعليم لانهم يقصرون العلم على الاقتباس من الامام المعصوم .

٣ — الفلاسفة : الزاعمون أنهم أهل المنطق والبرهان .

٤ — الصوفية : اهل المشاهدة والمكاشفة .

---

(١) الغزالى : المنقذ من الضلال ص ٧ هامش الانسان الكامل .

أما علم الكلام فقد صادفته علما وافيا بمقصوده غير واف بمقصودى ؛ مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها من تشويش أهل البدعة غير أن ذلك قليل النفع فى حق من لا يسلم بالضروريات أو الاولويات ، وهؤلاء يسلمون بقضايا مأخوذة من الدين .

أما الفلاسفة فقد وجدهم اصنافا وعلومهم اقساما فمنهم الدهريون الذين جحدوا الصانع ثم الطبيعيون الذين اعترفوا بخالق حكيم ولكنهم انكروا الاخرة والحساب ، ومنهم الالهيون وفى أقوالهم رواسب من البدع ومن مسائلهم مـا يجب التكفير به ومنها ما يجب تبديعه وقسم لا يجب انكاره أصلا ، وأما علومهم فستة أقسام رياضية ومنطقية والهية وسياسية وخلقية (١) .

أما العلوم الرياضية فلا تتعلق بالامور الدينية نفيا ولا اثباتا بل هى أمور برهانية ولكن تولدت منها آفتان ، أن من يبحث فيها ويتعجب من دقة براهينها يحسن اعتقاده فى كل ما يقول بهالفلاسفة فاذا سمع لهم الدارس اقوالاتتعارض مع الدين تابعهم بالتقليد قائلا لو كان الدين حقـا لما خفى عليهم مع دقتهم فى الرياضيات مع أن كلامهم فى الرياضيات يقينى وفى الالهيات ظنى ، والآفة الثانية تصدر من صديق للاسلام جاهل ينكر جميع علوم اليونان معتقدا بذلك نصرة الدين ، فاذا سمع ذلك ثم عرف دقة الرياضيات اعتقد ان الاسلام مبنى على الجهل فيزداد للفلسفة حبا وللدين بغضا .

أما المنطقيـات فهى بدورها لا تتعلق بالدين نفيا او اثباتا وحالها كحال الرياضيات .

أما الطبيعيات فتبحث فى عالم السموات وكواكبها والارض وما عليهـا ، وذلك من جنس علم الطب فكما لا ينكر الدين علم الطب لا ينكر الطبيعيات الا فى مسائل معينة كقول الفلاسفة ان السماء حيوان يتحرك بالارادة وان الكواكب تدبر العـالم الارضى .

أما الالهيات فهى اكثر اغاليطهم وقد غلطهم الغزالى فى عشرين مسـألة كفرهم فى ثلاثة منها وقد أشرنا اليها ، اما السياسيات فانها ترجع الى الاحكام المصلحية المتعلقة بالامور الدنيوية .

أما الاخلاقيات فقد مزج فلاسفة الاسلام كلام الصوفية باقوال الفلاسفة، فلزم عن هذا ما لزم عن الرياضة والمنطق من آفتين ، اذ قد ينبذ بعض الضعفاء

---

(١) المرجع السابق ص ٧٢ .

كل أقوالهم لان قائلها مبطل مع أن الحق لا يعرف بالرجال بل أعرف الحق تعرف أهله ، ... فالعاقل يحرص على انتزاع الحق من اقاويل اهل الضلال فان معدن الذهب الرغام ، فضلا عن أن الكلام اذا كان معقولا فى ذاته فلا ينبغى ان يهجر او ينكر والا للزم أن نهجر كثيرا عن الحق ولاصبح بذلك فى كتب الخصوم ، على انه ينبغى ان يزجر العوام عن مطالعة كتب الفلاسفة كما يجب أن يمنع عن العوم من لا يجيد السباحة .

واذا كان العقل لا يستطيع الاحاطة بجميع الموضوعات او يحل كل المشكلات خلافا لادعاء الفلاسفة فكيف يمكن الاهتداء ؟ لقد شاع بين الناس قول طائفة انه الاخذ من الامام المعصوم وقد اتفق أن طلب منه الخليفة المستظهر بالله العباسى الرد على الباطنية — او الشيعة الاسماعيلية — فكان ان اطلع على كتبهم وجمع مقالاتهم ، ويدافع الغزالى عن الاصل الثالث من مصادر التشريع أى الاجتهاد لانكار الشيعة له مستندين الى الاخذ عن الامام المعصوم ، ويدلل الغزالى ان اصول القياس الاسلامى مأخوذة من القرآن الكريم وقد عرض ذلك فى كتابه القسطاس المستقيم ، ويرجع اقوال الباطنية الى فلاسفة اليونان لا سيما الفيثاغورية كما يعتبر رسائل اخوان الصفا — وهى ذات طابع اسماعيلى — من ركيك الكلام وحشو الفلسفة ، فلما خبر حقيقة الباطنية نفض يده منهم وأقبل بهمته على دراسة التصوف ،وعلم أن طريقة القوم علم وعمل . فابتدأ بتحصيل علومهم من أمهات كتب التصوف ، ولكنه علم ان طريقتهم لا يتم الوصول فيها بالتعلم والسماع وانما بالذوق والحال ، فعلم يقينا انهم ارباب احوال لا اصحاب اقوال ، ولما كان قد حصل له من دراسته للعلوم ايمان يقينى بالله والنبوة واليوم الاخر فانه تلمس الحقيقة بمنهج ذوقى وممارسة عملية تقوم على التقوى وكف النفس عن الهوى وقطع علاقة القلب بالدنيا بالتجافى عن دار الغرور والانابة الى دار الخلود ، ولا يتم ذلك الا بالاعراض عن الجاه والمال . ثم لاحظ احوال نفسه فاذا هو منغمس فى مسائل دنيوية احسنها التدريس ونيته فيه ليست خالصة لله وانما طلب الجاه ، فايقن ان ذلك لن ينفعه وظل مترددا بين السعى لسعادة الاخرة وبين شهوات الدنيا ، يناديه منادى الايمان الرحيل الرحيل فلم يبق من العمر الا قليل وتناديه الدنيا : هذا مرض سريع الزوال وكيف تترك الجاه العريض والمال والاهل والاحباب ، وقد ظل مترددا ستة اشهر من عام ٨٨ هـ حتى جاوز الامر حد الاختيار الى الاضطرار فعجز عن التدريس وعجز الاطباء عن العلاج ، فالتجأ الى الله مستعينا اياه ان يسهل عليه الاعراض عن الدنيا ثم سافر متخفيا الى الشام وظل سنتين فى العزلة والهدوء والرياضة والمجاهدة لتزكية النفس وتصفية القلب ، وقد دام بين خلوته وبين عودته بين الحين والحين الى اسرته عشر سنين حتى اتاه اليقين بعد ان انكشفت له فى خلوته انوار قدسية ، فايقن ان الصوفية هم السالكون وان سيرتهم احسن

السير وطريقتهم اصوب الطرق ، غير ان المعرفة اليقينية لا تتم بالوصف بل بالذوق ومن ثم فعليه ان يكثر من مجالسة اهل الذوق (١) .

ويذكر الغزالى مصادر المعرفة الثلاثة : الحواس والعقل والذوق وموضوعات كل منها ، وكما يدرك الانسان بالعقل امورا زائدة عن المحسوسات كذلك يدرك بالذوق امورا اخرى العقل بمعزل عنها .

ولكن الغزالى بعد ان وصل الى اليقين لا يضع بذلك حلا لازمته الخاصة نحسب ، اذ ليست هذه الا انعكاسا لازمة الفكر الاسلامى فى عصره ، فيتساءل عن سبب ضعف الايمان وفتور العقيدة لدى اغلب الناس ، ويلقى تبعة ذلك على الخائضين فى الفلسفة وادعياء التصوف والعلم والمنتسبين الى دعوى التعليم اذ كثير منهم قدوة سيئة فى سلوكهم وسيرتهم .

فلما وجد ضعف الخلق عن الايمان بسبب جناية هؤلاء شعر ان الخلوة لا تفيد وعقد العزم على الاقتداء بالرسل وكلهم اهل دعوة والرسول يقول : « ان الله يبعث لهذه الامة على راس كل مائة عام من يجدد شباب دينها » فعاد الى نشر العلم بعد احدى عشرة سنة من العزلة والف كتابه الضخم : احياء علوم الدين فضلاً عن كتب أخرى (٢) .

آراؤه :

الغزالى شخصية متعددة الجوانب كما اسلفنا ولكن دراستنا له يجب أن تكون مقصورة على الجانب الاشعرى من تفكيره ، وفى رايى أن ذلك يتمثل فى معالم ثلاثة رئيسية بارزة :

الاول : أن الغزالى حدد تحديدا حاسما لازال قائما الى اليوم « قواعد العقائد » لمذهب الخلف من اهل السنة .

---

(١) المرجع السابق ص ٢٢ .

(٢) تجربة الغزالى الروحية موضع دراسات ومناقشات كثير من الباحثين بين القول بصدقها والافتعال فيها ، راجع مثلا ما كتبه الدكتور عبد الحليم محمود فى تحقيقه للمنقذ من ضلال . وسليمان دنيا : الحقيقة فى نظر الغزالى . والشيخ صادق عرجون فى كتابه عن الغزالى وبحثه فى مهرجان دمشق ص ٨٢٩ فضلا عن المستشرقين من امثال ماكدونالد فى كتابه : تطور علم الكلام ص ٢١٥ — ٢٤٠ ، ودى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ص ٢٢٦ .

رأينا انه ليس هناك ادنى مسوغ للادعاء او الافتعال كما اننا لا نوافق نيكلسون انكاره التصوف عليه لمجرد انه لم يتصوف على شاكلة الحلاج او ابن عربى .

الثاني : أن الغزالي قد رد عن الفكر الاسلامي الغزو الهليني متمثلا في فكر فلاسفة الاسلام (*) .

الثالث : أن التصوف قد التحم على يدى الغزالي بهذه العقائد أصولا وفروعا الامر الذى أحكم الصلة بين الاشعرية والتصوف .

وتتناول هذه الجوانب الثلاثة فى شىء من التفصيل :

الاول — تحديد قواعد العقائد لمذهب الخلف من أهل السنة :

(أ) الجـــانب الســـلبى :

عند الغزالي وبالغزالي يكون الفكر الاشعرى الممثل للعقيدة قد بلغ درجة الاكتمال والاستقرار ، وقد سبقته بلا شك محـــاولات ابتداء من ابى الحسن الاشعرى ومرورا بالبغدادى ولكن أفكار الاشـــعرية كانت لاتـــزال تموج بين اعتبارها فكرا يخضع لمنطق العقل وبين اعتبارها ايمانا يخضع للغة القلب حتى اذا جاء الغزالي أسكت الجانب الاول — جانب الفكر — واسكن الجانب الثانى جانب الايمان أفئدة جمهور المسلمين ،حقيقة لم يكن الغزالي خصما للعقل ويمكن ان تلتمس نصوص كثيرة من أقواله يدين فيها خصوم العقل سواء من الحشوية أو الظاهرية أو من الشيعة الباطنية ، لان الغزالي المتكلم لا ينفصل عن الغزالي الاصولى الذى يعلم ان الاجتهاد مصدر من مصادر التشريع لدى أهل السنة ، ومن ثم فان العقل للشرع — كالعين للشمس — نور على نور (١) ، ومع ذلك فقد مهد الغزالي لعرضه لاصول العقيدة باضعاف جانب الفكر الذى ارتآه يورث المراء ويثير التشويش .

ان من بلغه حديث يجب عليـــه سبعة أمور : التقـــديس ثم التصديق ثم الاعتراف بالعجز ثم السكوت ثم الامساك ثم الكف ثم التسليم لاهل المعرفة .

اما التقديس فيعنى تنزيه الرب تعالى عن الجسمية اذ أن هذه تقتضى اللحم والدم والعظم والعصب وذلك فى حق الله محال فضلا عن أن كل جسم فهو مخلوق ، وقد تقدس الرب عما يوجب الحدوث ، ومن ثم فلا يجب الايمان بالصفات الخبرية من وجه ويد وعين على ظاهرها ، ولكن ذلك لا يعنى اطلاقا تأويلها على نحو ما يرى المعتزلة ، وانما أن يعتقد المسلم أن وراء الجسمية

(*) استدراك : لا يحول ذلك دون أن يكون فى اراء الغزالي عناصر فلسفية يونانية خصوصا فى المنطق والاخلاق . أما الجانب الالهى الذى يمس صميم العقيدة فلا تمثل ذلك .

(١) الغزالي : ميزان العمل ص ٢٠ — معارج القدس ص ٥٩ — الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٣٠

معنى ليس له أن يعرف حقيقته أو أن يخوض فيه ، كذلك اذا ورد حديث الرسول . ينزل الله تعالى فى كل ليلة الى السماء الدنيا فيقول هل من مستغفر فاغفر له ، فالنزول فى الحديث يطلق على معنى لا يفتقر فيه الى تقدير انتقال وحركة فى جسم تماما كقوله تعالى : « وانزل لكم من الانعام ثمانية أزواج » .

واما التصديق فيعنى أن يصدق بما ورد فى الخبر دون أن يعرف حقيقة المعنى ، اذ يمكن الايمان بالاستواء على العرش دون ان يعرف حقيقة النسبة بين الله والعرش .

ويرجع ذلك للتصديق دون تحرى حقيقة المعنى الى الاعتراف بالعجز الذى يقتضى السكوت عن السؤال ، اذ العجز عن درك الادراك ادراك ، وكما ان النجار عاجز عن فهم دقائق الصياغة كذلك المشغولون بالدنيا وبالعلوم عاجزون عن معرفة الامور الالهية ، ومن ثم يجب على العامة ان يقولوا آمنا وصدقنا وما أوتينا من العلم الا قليلا ، ويحرم على الوعاظ الأجابة عن المسائل المتعلقة بذات الله ، ذلك انه ليس هناك الا أحد بديلين .

١ — حسم البـاب احتياطيا .

٢ — فتح الباب واقحام عموم المؤمنين الى ورطة الخطر

واذا كان الشرع قد أوجب العدة على المطلقة حتى لو كانت عقيما احتياطا فالحذر فى الصفات الالهية أولى .

واذا كان الغزالي قد حرم النظر فى حقيقة الذات الالهية على العامة ، وذلك ما لا ينكره أحد عليه ، فانه ادرج ضمن العوام الادباء والنحاة والمحدثين والمفسرين والفقهاء والمتكلمين (١) ، وجعل التأويل مقصورا على « الراسخين فى العلم » وهم فى نظره الاولياء الغارقون فى بحار المعرفة المتجردون عن دنيا الشهوات ، وهى عبارة تعد قرينة لصحة دعوى من راى من الباحثين الغزالى معتقدا خاصا فى الحكمة الاشراقية وفى الفيض وفى نظرية المطاع مغايرا لمعتقده العام الذى اصبح به فى نظر جمهور المسلمين حجة الاسلام ، ومع ذلك فقد استدرك حين جعل هؤلاء الاولياء من الصوفية — الذين قصر معنى الراسخين فى العلم عليهم دون سائر العلماء — على خطر جسيم يهلك من العشرة تسعة الى أن يسعد واحد بالدر المكنون والسر المخزون .

---

(١) الغزالى : الجام العوام عن علم الكلام (من مجموعة القصور العوالى) ص ٢٥٢ .

خلاصة القول انه يجب على المسلم السكوت فلا يسأل عن المعنى ولا يخوض فيه ويعلم أن سؤاله فيه بدعة وانه يوشك أن يكفر ان خاض فيه ، كما يجب عليه الامساك فلايتصرف فى تلك الالفاظ — الصفات الخبرية — بالتصريف أو بالتأويل ، كما يلزمه الكف عن التفكير فى الامور الالهية ، وان يشتغل المسلم بعبادة الله وبالصلاة وقراءة القرآن والذكر ، فان لم يقدر فبعلم آخر من لغة أو خط او طب (*) ، أما التاويل فمقصور على الاولياء فهم وحدهم فى نظره اهل المعرفة ، اما المتكلمون فانهم مثار الفتن ومنبع التشويش ، مع سلامة العصر الاول من الصحابة عن مثل ذلك اذ انهم ما سلكوا فى المحاجة مسلك المتكلمين فى تقسيماتهم وتدقيقاتهم .

وتثير آراء الغزالى تساؤلين :

١ — هل يتسنى بما اراده الغزالى من اخماد روح الفكر استعادة عصر الايمان فى عهد الصحابة والتابعين ؟ وهل ايمان المتأخرين بعد الغزالى قد بلغ ايمان السابقين من السلف الصالح ؟ ان ابراهيم كان قد بلغ درجة « الايمان » حين سأل ربه « رب ارنى كيف تحيى الموتى » ولكنه أراد ان يبلغ درجة الاطمئنان « بلى ولكن ليطمئن قلبى » ولا اطمئنان الا بعد نظر ، هكذا طبع الغزالى العصور التالية التى تأثرت به بايمان يعوزه اطمئنان حين اسكت صوت الفكر وناشد نداء القلب ، لقد تمسك بقوله تعالى : « ولا تقف ما ليس لك به علم .. » وتناسى أن تكملة الآية « ان السمع والبصر والفؤاد (**) كل أولئك كان عنه مسئولا . (الاسراء : ٣٦) .

٢ — هل « الراسخون فى العلم » هم الصوفية دون الفقهاء والمفسرين والمتكلمين ؟ واذا كان الشر قد ثار منذ نشأت صناعة الكلام ، الا يفتح هذا الاستثناء للصوفية ان يكون لهم وحدهم التأويل السبيل الى الشطحات والدعاوى ونظريات التصوف الفلسفى كالفيض والاشراق وأصولها الاجنبية واضحة وشرورها على العقيدة ليست بأهون من شرور المتكلمين ؟ .

(*) زل الغزالة حين يرى اشتغال العامى بالمعاصى البدنية اهون واسلم من الخوض فى البحث عن معرفة الله تعالى فذلك فى رايه فسق عاقبته الشرك الجام العوام — ص ٢٦٤ من مجموعة القصور والعوالى .

(**) يشير لفظ الفؤاد الى العقل والقلب هكذا استخدم اللفظ فى القرآن . ومن الغريب أن تتمسك الفرق بجزء من الاية دون الجزء الاخر يتمسك المعتزلة بقوله تعالى : « ليس كمثله شىء . ولا يشيرون الى التكملة فى اثباتهم التنزيه . وهو السميع البصير . واستند الاشعرى فى الكسب الى قول الله . والله خلقكم وما تعملون دون اول الاية « اتعبدون ما تنحتون » وكذلك الغزالى فى طلبه التصديق دون تفكير يستند الى قول الله : « ولاتقف ماليس لك به علم » دون اشارة الى التكملة ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا » .

على اية حال لقد مهد الغزالى بهذا الاسلوب من طلب التصديق والتسليم والكف عن السؤال لعقيدة أهل السلف كما يراها هو كى تسكن القلوب وتستقر فيها دون تشويش . ولكن ما هى هذه العقيدة ؟

(ب) الجانب الايجابى :

يعرض الغزالى هذه العقيدة فى كثير من كتبه وبخاصة « احياء علوم الدين » « والاربعين فى اصول الدين » بأسلوب يناشد القلوب ولا يخاطب العقول اذ يقول :

١ — ذات الله : واحد لا شريك له . فرد لا مثيل له ، صمد لا ضد له ، متوحد لا ند له ، قديم لا أول له ، أبدى لا نهاية له ، لم يزل ولا يزال موصوفا بنعوت الجلال هو الاول والاخر والظاهر والباطن وهو بكل شىء عليم

ليس بجسم مصور ولا جوهر محدود مقدر ، لا يماثل الاجسام لا فى التقدير ولا فى قبول الانقسام . لا يحده المقدار ولا تحويه الاقطار ولا تحيط به الجهات ، مستو على العرش على الوجه الذى قاله وبالمعنى الذى اراده استواء منزها عن المماسة والاستقرار والتمكن والتحول والانتقال ، لا يحمله العرش بل العرش وحملته محمولون بلطف قدرته . وهو فوق العرش وفوق كل شىء الى تخوم الثرى فوقية لا تزيده قربا الى العرش والسماء بل هو رفيع الدرجات على العرش كما انه رفيع الدرجات على الثرى ، وهو مع ذلك قريب من كل موجود، وهو أقرب الى العبيد من حبل الوريد ، وهو على كل شىء شهيد ، اذ لايماثل قربه قرب الاجسام كما لا تماثل ذاته ذات الاجسام ، لا يحل فى شىء ولا يحل فيه شىء . تعالى عن أن يحويه مكان كما تقدس عن ان يحده زمان بل كان قبل أن خلق الزمان والمكان ، وهو الان على ما عليه كان ، مباين بصفاته عن خلقه .

٢ — امكان رؤية الله يوم القيامة : انه فى ذاته معلوم الوجود بالعقول مرئى الذات بالابصار نعمة منه ولطفا بالابرار فى دار القرار ، واتماما للنعيم بالنظر الى وجهه الكريم .

٣ — قدرة الله : حى قادر جبار قاهر ، لا يعتريه قصور ولا عجز ، ولا تأخذه سنة ولا نوم . ذو الملك والملكوت والعزة والجبروت ، له الخلق والامر ، والسموات مطويات بيمينه ، والخلائق مقهورون فى قبضته ، منفرد بالخلق والاختراع ، مترصد بالايجاد والابداع ، خلق الخلق واعمالهم (*) وقدر

(*) فى ذلك خلاف مع المعتزلة .

أرزاقهم وآجالهم ، لا يشذ عن قبضته مقدور ، ولا يعزب عن قدرته تصريف الامور .

٤ ـ العلم الالهى : عالم بجميع المعلومات محيط بما يجرى فى تخوم الارضين الى اعلى السماوات ، لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء، بل يعلم دبيب النملة السوداء علىالصخرة الصماء فى الليلة الظلماء. ويدرك حركة الذر فى الهواء ، ويعلم السر وأخفى ، ويطلع على هواجس الضمائر وحركات الخواطر وخفيات السرائر بعلم قديم ازلى لم يزل موصوفا به فى أزل الازال لا بعلم متجدد حاصل فى ذاته بالتحول والانتقال (*) .

٥ ـ ارادة الله : مريد للكائنات ، مدبر للحادثات ، فلا يجرى فى الملك والملكوت قليل ولا كثير ولا صغير ولا كبير ، خير أو شر ، نفع أو ضر ، ايمان أو كفر ، عرفان او نكر ، فوز او خسر ، طاعة او عصيان الا بقضائه وقدره وحكمه ومشيئته ، فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، لا يخرج عن مشيئته لفتة ناظر ولا فلتة خاطر ، بل هو المُبدىء المعيد ، الفعال لما يريد ، لا راد لحكمه ، ولا معقب لقضائه ، ولا مهرب لعبد عن معصيته الا بتوفيقه ورحمته ، ولا قوة على طاعته الا بمعرفته وارادته (**) لم يزل مريدا لوجود الاشياء فى أوقاتها التى قدرها فوجدت فى أوقاتها كما أراده فى أزله من غير تقدم ولا تأخر بل على وفق علمه وارادته من غير تبدل ولا تغيُّر ، دبر الامور بلا ترتيب افكار وتربص زمان فلذلك لا يشغله شأن عن شأن .

٦ ـ سميع بصير : سميع بصير ، يسمع ويرى ، لا يعزب عن سمعه مسموع وان خفى ، ولا يغيب عن رؤيته مرئى وان دق ، يرى من غير حدقة ولا أجفان (***) ويسمع من غير اصمخة ولا آذان ، كما يعلم من غيرقلب ويبطش بغير جارحة .

٧ ـ متكلم وكلام الله قديم : متكلم آمر ناه واعد متوعد بكلام أزلى قديم قائم بذاته لا يشبه كلامه كلام الخلق ، والقرآن قديم قائم بذات الله لا يقبل

(*) ردا على فلاسفة الاسلام الذين استبعدوا علم الله بالجزئيات لاقتضائه فى نظرهم تغير العلم بتغير المعلومات الجزئية المتغيرة .

(**) ويسكت الغزالى السنة القائلين بحرية ارادة الانسان يكمل العبارة بقوله : لو اجتمع الانس والجن والملائكة والشياطين على ان يحركوا فى العالم ذرة أو يسكنوها دون ارادته ومشيئته لعجزوا عن ذلك (هل يستطع احد بعد ذلك أن يمارى ؟) .

(***) أثبت الرؤية والسمع من غير تاويل ردا على المعتزلة ونفى العضو أو الجارحة ردا على المجسمة والمشبهة .

الانفصال والافتراق بالانتقال الى القلوب والاوراق ، وان موسى عليه السلام سمع كلام الله بلا صوت ولا حرف كما يرى الابرار ذات الله سبحانه فى الاخرة من غير جوهر ولا شكل ولا لون ولا عرض .

واذا كانت له هذه الصفات كان — عز وجل — حيا عالما قادرا مريدا سميعا بصيرا متكلماً بالحياةوالعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام .

٨ — العدل الالهى : حكيم فى افعاله ، لا يقاس عدله بعدل العباد ، اذ العبد يتصور منه الظلم بتصرفه فى ملك غيره ، ولا يتصور الظلم من الله تعالى ، فانه لا يصادف لغيره ملكا حتى يكون تصرفه فيه ظلما ، فكل ما سواه حادث اخترعه بقدرته بعد العدم اختراعا وانشاه انشاء بعد ان لم يكن شيئا ، أحدث الخلق اظهارا لقدرته وتحقيقا لما سبق من ارادته ... متفضل بالخلق والاختراع والتكليف لا عن وجوب ، ومتطول بالانعام والاصلاح لا عن لزوم ، فله الفضل والاحسان والنعمة والامتنان ، اذ كان قادرا على ان يصب على عباده أنواع العذاب ويبتلّيهم بضروب الآلام والاوصاب ،ولو فعل ذلك لكان منه عدلا ولم يكن منه قبيحا ولا ظلما ، وانه عز وجل يثيب عباده المؤمنين على الطاعات بحكم الكرم والوعد لا بحكم الاستحقاق واللزوم له ، اذ لا يجب عليه لاحد فعل ولا يتصور منه ظلم ولا يجب لاحد عليه حق ، وان حقه فى الطاعات واجب على الخلق بايجابه على السنة انبيائهم لا بمجرد العقل (*) .

٩ — النبوة : بعث الرسل واظهر صدقهم بالمعجزات الظاهرة فبلغوا أمره ونهيه ووعده ووعيده فوجب على الخلق تصديقهم فيما جاءوا به ، ولقد بعث محمدا (صلى الله عليه وسلم) برسالته الى كافــة النــاس فنسخ بشريعته الشرائع الا ما قرره منها .. والزم الخلق تصديقه فى جميع ما اخبر عنه من أمور الدنيا والآخرة ، وانه لا يتقبل ايمان عبد حتى يؤمن بما أخبر به بعد الموت .

١٠ — بعد الموت والدار الاخرة : واوله سؤال منكر ونكير ، يسألانه عن التوحيد والرسالة ويقولان له من ربك وما دينك ومن نبيك .. وان يؤمن بعذاب القبر وانه حق وحكمه عدل على الجسم والروح على من يشاء .

وأن يؤمن بالميزان ذى الكفتين واللسان .. توزن فيه الاعمال بقدرة الله تعالىوالصنع يومئذ مثاقيل الذروالخردل تحقيقا لتمام العدل ،وتوضع صحائف الحسنات فى صورة حسنة فى كفة النور فيثقل بها الميزان على قدر درجاتها عند الله بفضل الله ، وتطرح صحائف السيئات فى صورة قبيحة فى كفة الظلمة فيخف بها الميزان بعدل الله ، وتطرح صحائف السيئات فى صورة قبيحة فى كفة

(*) ردا على المعتزله .

الظلمة فيخف بها الميزان بعدل الله . وان يؤمن بأن الصراط حق — وهو جسر ممدود على متن جهنم أحد من السيف وأدق من الشعرة — تزل عليه اقدام الكافرين بحكم الله سبحانه فيهوى بهم الى النار . وتثبت عليه اقدام المؤمنين بفضل الله فيساقون الى دار القرار ، وأن يؤمن بالحوض المورود — حوض محمد صلى الله عليه وسلم — يشرب منه المؤمنون قبل دخول الجنة وبعد جواز الصراط . من شرب منه شربة لم يظمأ بعدها أبدا . فيه ميزابان يصبان فيه من الكوثر .

وأن يؤمن بالحساب وتفاوت الناس فيه .. وان يؤمن باخراج الموحدين من النار حتى لا يبقى فى جهنم موحد بفضل الله . وأن يؤمن بشفاعة الانبياء ثم العلماء ثم الشهداء ثم سائر المؤمنين .. حتى يخرج من النار من كان فى قلبه مثقال ذرة من الايمان .

١١ — الصحابة : وان يعتقد فضل الصحابة وان ترتيب الخلفاء الراشدين فى الفضل كترتيبهم فى الخلافة . وان يحسن الظن بجميع الصحابة ويثنى عليهم؛ فكل ذلك مما وردت به الاخبار وشهدت به الاثار .

فمن اعتقد جميع ذلك موقنا به كان من اهل الحق وعصابة السنة وفارق رهط الضلال وحزب البدعة (١) .

هذه مجمل عقائد الخلف من أهل السنة كما حددها الغزالى وما تزال راسخة فى القلوب على مدى القرون الى يوم الناس هذا ، اما كيف رسخت واستقرت به بلا خلاف ولا اختلاف فذلك لانالتقليد قد احتل مكانالنظر،والمتابعة قد أخذت مكان الفكر . ومع أن الاشاعرة من قبل كانوا ينقدون الايمان تقليدا . فالامر منذ الغزالى قد اختلف اذ ينبغى ان ينشأ الصبى على هذه العقيدة حفظا من غير برهان ، فمن فضل الله على قلب المسلم أن شرح صدره للايمان من غير حاجة الى حجة او برهان ،وكيف ينكر ذلك وجميع عقائد العوام مباديها التلقين المجرد والتقليد المحض ، وهو وان لم يخل من ضعف فسبيل تقويته لا بالجدل والكلام وانما الاشتغال بتلاوة القرآن وتفسيره وقراءة الحديث والاشتغال بالعبادات ومجالسة الصالحين (٢) .

هكذا اصبح الفكر الاسلامى عند الغزالى وبالغزالى عند منحنى خطير ، ولى عصر الاصالة وبدأ عصر التقليد . قل النقاد وكثر الحفاظ ، انزل شعار المفكرين « لا يقين ان لم يسبقه شك » لترتفع راية المقلدين : الحفظ والتلقين

---

(١) الغزالى : احياء علوم الدين ج ١ ص ٧٩ — ٨٢ (قواعد العقائد) .

(٢) المرجع السابق . ص ٨١ ويتابع الغزالى الكلام بالاجهاز على علم الكلام .

بلا حجة ولا برهان . ولا ضير على الغزالى اذ مثل عصره وما تلاه من عصور : كانت حضارة الاسلام قد بلغت قبله التمام وليس بعد ذلك الا النقصان .

ثانيا : موقفه من الفلسفة :

كان الغزالى متشددا اذ انه حكم على الفلاسفة بالالحاد على تفاوت فى البعد عن الحق او القرب منه . ولقد قسمهم الغزالى الى ثلاثة اقسام .

اولا : دهريون جحدوا الصانع وزعموا ان العالم لم يزل موجودا بنفسه وهؤلاء زنادقة .

ثانيا : طبيعيون بحثوا عن عالم الطبيعة وعجائب الحيوان والنبات فراوا فيها عجائب صنع الله فاعترفوا بخالق حكيم ولكنهم قاسوا بنية الانسان على الحيوان فذهبوا الى انه حين يموت لا يعود فجحدوا الاخرة وانكروا الحشر والنشر والقيامة والحساب . فلم يبق عندهم للطاعة ثواب ولا للمعصية عقاب وهؤلاء أيضا زنادقة .

ثالثا : الهيون كشفوا عن تهافت اقوال السابقين ولكن بقيت فى افكارهم رواسب من البدع توجب تكفيرهم . ومع ذلك يعترف الغزالى ان فى أقوالهم ما لا يجب انكاره أصلا كالرياضيات والمنطقيات التى لا تتعلق بالدين اصلا . أما الالهيات فهى أكثر اغاليطهم . وقد انتقدهم الغزالى فى عشرين مسألة بدعهم فى سبع عشرة مسألة كقولهم بأن السماء والكواكب نفوس حية عاقلة تتحكم فى العالم السفلى واعتقادهم بأن صلة الله بالعالم أو بالاحرى بعقول الافلاك صلة فيض أو صدور . ثم كفرهم فى ثلاث مسائل هى : قدم العالم وقولهم بأن الله يعلم الكليات دون الجزئيات وان الحشر يوم القيامة للارواح دون الاجساد .

ويعتبر ما قدمه الغزالى فى كتابه « تهافت الفلاسفة » من اعظم اعماله وابقاها اثرا لانه شل أثر الفلسفة وابطل تأثيرها فى الفكر الاسلامى بعد ان بين تعارضها الصريح مع العقيدة فضلا عن سقوط دعوى الفلاسفة بالتوفيق بين الدين والفلسفة . ونعنى بذلك فلسفة الفارابى وابن سينا بصدد ما أنكره عليهم الغزالى لا سيما المسائل الثلاثة التى كفرهم فيها .

أما مسألة **قدم العالم** فقد استند الفلاسفة فى دعواهم الى مبادىء ثلاثة :

١ — فكرة الترجيح : انه اذا كان العالم حادثا فلماذا وجد فى وقت دون وقت ؟ ولماذا اقتضت الارادة الالهية ترجيح ذلك الوقت ، انه اذا كانت احوال الله

استدراك : قامت فلسفة ابن رشد بعده فى المغرب (الاندلس) . وأصبحت الفلسفة فى الشرق ذات طابع افلاطونى . واثر الغزالى فى التحول عن الفلسفة المشائية لا ينكر .

متشابهة فاما ان لا يوجد عنه شيء على الاطلاق وهذا محال لان العالم موجود بالفعل ، واما ان يوجد على الدوام وهو المقصود بالقول بقدم العالم ومن ناحية اخرى ان القول بحدوث العالم يعنى افتقار الله الى شيء لم يكن له كالقـدرة أو الآلة أو الغرض أو الطبع ، ولما كان كل ذلك محالا كان القول بحدوث العالم محالا .

٢ ـ استبعاد حدوث حادث عن قديم : لان الحـادث متناه من ناحية الزمان والقديم لا متناه فكيف يتصل طرف المتناهى (أى العالم ان كان حادثا) باللا متناهى (اى الله) .

٣ ـ كل حادث فهو من مادة تسبقه منهـا يكون هـذا الحادث . وليست المادة حادثة لان الحادث هو الصور والاعراض والكيفيات دون المواد فالمادة اذن قديمة .

ويرد الغزالى على حجتهم الاولى بقوله ما الذى يمنـع من الاعتقاد أن العالم قد حدث بارادة قديمة اقتضت وجوده فى الوقت الـذى وجد فيه وأن يستمر العدم الى الغاية التى استمر اليها وأن يبتدىء الوجود من حيث ابتدأ ؛ ان وجود العالم قبل ان يوجد لم يكن مرادا لله ومن ثم لم يحدث ، ثم أصـبح مرادا لارادة الله القديمة فى الوقت الذى حدث فيه . اذا كان العالم يسبقه عدم فلا يدل ذلك على عجز عن الاحداث ولا عن استحالة الحدوث لان ذلك يؤدى الى أن ينقلب القديم من العجز الى القدرة والعالم من الاستحالة الى مكان ، ولا يدل على أنه لم يكن قبله غرض ولا فقد آلة ثم وجدها بل أقرب الى منطق العقول من ذلك كله ان يقال لم يرد وجوده قبل ذلك ، فلما صار العالم يقال ان الله مريد لوجوده بعد أن لم يكن مريدا . فترجيح الفعل انما يرجع الى ارادته فحسب دون أن يقتضى ذلك تجدد الحوادث فى ذات الله لان تقدير حدوث تغير فى القديم محال ، فلا تجدد لارادة الله ولا تغير فى ذاته حال وجود العالم بعد عدمه . فان قيل كيف يتغير المراد من العدم الى الوجود دون تغير الارادة ؟ يقال لهم انكم تقيسون ارادة الله القديمة على قصد الانسان الحادث . فان قيل لا يمكن تصور الا هذا القياس . يقال لهم ولكنكم تجعلون الله عالما بالكليات مع تكثرها دون تكثر أو تعدد فى ذاته اذ لا يتعدد علم الله بتعدد المعلوم ، فكما يتعلق علم الله القديم بالمعلوم الحادث دون تكثر فى العلم . كذلك تتعلق الارادة القديمة بالمراد المحدث وهو العالم دون تغير فى ارادته . كان الله قادرا على خلق العالم قبل أن يوجد دون أن يقتضى ذلك تخصيصا أو ترجيحا ، انما وجد العـالم حيث وجد على الوصف الذى وجد بالارادة القديمة (١) .

ويذكر الغزالى مثالا لبيان فكرة الترجيح تستند الى تشبيه الفلاسفة فعل

---

(١) الغزالى : تهافت الفلاسفة ص ٦ ـ ٨ (طبعة الحلبى) .

الله بفعل الانسان بقوله : لو كان بين يدى عطشان قدحان من الماء متساويان من كل وجه بالاضافة الى غرضه لميمكن ان يأخذ احدهما ، وانما يختار ما هو احسن واخف واقرب الى يمينه او سبب آخر خفى او جلى ، انكم تتصورون الفعل الالهى على هذا النحو ، ولكن كل ما ذكرتموه من المخصصات او المرجحات من الحسن أو القرب أو تيسير الاخذ كل هذا ينتفى تصور مثله من جانب الله .

وهل اذا انتفت جميع هذه البواعث من جانب العطشان فى هذا المثال هل هذا يعنى انه لن يتناول احد القدحين لمجرد الارادة ؟ انه حتى فى ارادة الانسان يمكن أن يتم الاختيار فى حال التساوى دون ترجيح .

اما بالنسبة للحجة الثانية فيتساءل الغزالى لماذا تستبعدون حدوث حادث عن قديم ؟ انه اذا كان العالم قديما كانت الحركة الدورية للكواكب قديمة فان كانت كذلك فكيف اصبحت هذه مستندا لحوادث متجددة ولاشياء تحدث اليوم وغدا ؟ ليس هناك ما يمنع ان تتصل ارادة الله القديمة بمراد محدث ، أما انكاركم تقدم الله على العالم بالزمان لانه لا معنى للزمان قبل حركة الافلاك ، فان قولنا ان الله متقدم على العالم بالزمان بمعنى ان الله كان ولا عالم معه ثم كان ومعه عالم ، فمعنى التقدم الانفراد بالوجود، تصوروا فناء العالم ــ وانتم لاتستبعدون قدرة الله على ذلك ــ وتصوروا ايجاده ثانيا ، الا يقال كان الله ولا عالم معه ثم صار ومعه عالم ؟ ان هذا هو مقصود قولنا بتقدم الله على العالم بالزمان اى وجود ذات البارى وعدم ذات العالم .

اما الحجة الثالثة وهى ان العالم ممكن الوجود بذاته ولا قوام له بذاته ولابد له من محل يضاف اليه ولا محل له الا المادة ، فان الامكان هنا هو امكان عقلى محض لانكم تعرفون الامكان بأنه كل ما قدر العقل وجوده فلم يمتنع تقديره فان امتنع سمى مستحيلا ، هذه كلها موضوعات عقلية بحتة لاتحتاج الى موجود عينى حتى تكون وصفا له ، انه لا وجود لهذه المعلومات فى الاعيان مع أن الفلاسفة ــ ويعنى بهم الغزالى فلاسفة الاسلام قبله كالفارابى وابن سينا ــ يقررون أن الكليات موجودة فى الاذهان لا فى الاعيان وان الموجود فى الاعيان جزئيات شخصية محسوسة غير معقولة ، فالانتقال من المعقول المجرد الى الموجود الواقعى المشخص هو انتقال غير مشروع . كما أن القول بقدم الهيولى باطل (١) .

أما المسألة الثانية فهى علم الله بالكليات دون الجزئيات اذ ذهب ابن سينا الى أن الله يعلم الاشياء بعلم كلى لا يدخل تحت الزمان حتى لا يختلف علمه

---

(١) المرجع السابق ص ١٦

بالنسبة للماضي والحاضر والمستقبل ، انه يعلم الجزئيات بعلم كلى . وحجته فىذلك أنالعلم يتبع المعلوم فاذا تغيرالمعلوم تغير العلم واذا تغير العلم فقد تغير العالم ، ولما كانت الجزئيات متغيرة كان العلم بها متغيرا ، والتغير على الله محال . ويوضح الغزالى راى الفلاسفة بمثال كسوف الشمس . فالشمس نكسف بعد أن لم تكن منكسفة ثم تنجلى . فهذه احوال ثلاثة : حال الكسوف كان الكسوف موجودا ثم اصبح معدوما فهو لم يكن ثم هو كائن ثم لا يكون . احوال ثلاثة متعددة مختلفة تعاقبت على المحل اى الشمس ، ولكن علم الله لا يختلف حاله فى هذه الاحوال الثلاث ، انه يعلم الكسوف وجميع صفاته وعوارضه وهو علم يتصف به الله فى الازل والابد لا يختلف ولا يتغير . كان يعلم ان الشمس موجودة وان القمر موجود وانهما يتحركان حركة دورية . فعلمه بالكسوف قبل وقوعه وحال وقوعه وبعده على وتيرة واحدة لا يختلف ومن ثم لا يوجب اختلافا او تغييرا فى ذات الله ، انه يعلم جميع الحوادث المتغيرة بعلم كلى وذلك بأن يعلم اسبابها واسباب تلك الاسباب (١) .

كذلك مذهب الفلاسفة فيما يتعلق بالمادة والمكان واشخاص الناس والحيوانات ، انهم يقولون لا يعلم عوارض زيد وعمرو وخالد . وانما يعلم الانسان المطلق بعلم كلى ويعلم عوارضه وخواصه كان يكون بدنه مكونا من اعضاء وانه مكون من جسم ونفس . أما شخص زيد وما يتميزُ به عن عمرو فذلك مرجعه الى الحس لا الى العقل ، والمعرفة الحسية تستحيل فى حقه .

انه يلزم عن ذلك كما يرى الغزالى ابطال الشرائع بالكلية . لان مضمون هذا القول انه اذا كان الله لا يعلم ما يفترق به زيد عن عمرو لكان زيد حين يطيع الله او يعصيه لم يكن الله به عالما ولا بما تتجدد من أحواله . لان زيدا شخص جزئى واحواله حادثة متغيرة ومن ثم لا يعرف عن افراد الناس شيئا بل ويلزم عن ذلك انه لا يعرف كل نبى على حدة لان هذه المعرفة مرجعها الحس وانه يعلم فقط ان هناك أنبياء على وجه كلى (٢) .

ولا ينكر الغزالى على الفلاسفة أن علم الله واحد لا يتغير فى الأزل عنه فى الحال أو المستقبل ، فان نفى التغير عن علم الله متفق عليه ولكن التغير انما يكون اذا كان قد علم شيئا لم يكن من قبل يعلمه ، ولكن التغير فى الحوادث العارضة لا يقتضى تغيرا فى علم الله ، ويذكر الغزالى لذلك مثالين :

الاول : لنفرض أن شخصا ما كان على يمينك ثم أصبح عن شمالك . انه لم يحدث تغير فى ذات الشخص الذى انتقل حتى يقال ان المعلوم قد تغير

---

(١) المرجع السابق ص ٤٣

(٢) المرجع السابق ص ٤٥

تغيرا يقتضى تغير العلم ثم العالم به . وانما هذه اضافات وعوارض محضة . وحتى اذا كان هناك تغير فى الشخص المنتقل فان هذا التغير فيه هو دونك . كذلك العلم بكسوف الشمس ثم انجلائها انما هى اضافات محضة لا توجب تبدلا فى ذات العالم .

الثانى : اذا علمت أن زيدا سيحضر غدا فلا تغير فى ذاتك بالنسبة لعلمك فى الحاضر وبعد حضوره . فعلم الله السابق بوقوع الاشياء لا يلزم تغير عنه فى ذاته اذا تغيرت أحوال الاشياء . ان المعلومات الجزئية المتغيرة يمكن أن تنطوى تحت علم واحد ثابت .

والواقع أن الفلاسفة قد قاسوا علم الله على علم الانسان . فاذا كان علم الانسان بما سيقع فى المستقبل ظنيا تخمينيا لا يرقى الى مقام معلوماته عن الماضى من حيث ثبوتها ويقينها فقد افترضوا التغير فى علم الله بالنسبة لاحوال الزمان .

ثم ان الفلاسفة يدعون أن الله لا يعلم الجزئيات لتغيرها فكيف يعلم الكليات وأجناسها وانواعها مع أن هذه متباعدة متعارضة من حيوانات مختلفة وانواع النبات والجماد . فهل الاختلاف بينها يوجب الاختلاف فى علمه . بل ان الاختلاف والتباعد بين الاجناس والانواع أشد من الاختلاف الذى يقع للشىء الواحد فى أحوال الزمان المختلفة .

واذا كان مستندكم فى قولكم بعدم علم الله بالجزئيات استحالة أن يصدر من القديم حادث . لان القديم لا يتناهى فى الزمان والحادث متناهى . فكيف يتصل علم الله القديم بمعلومات حادثة ؟ لقد سبق أن ابطلنا هذا القول بصدد قدم العالم . فضلا عن انكم تدعون ان دورة الفلك قديمة وعنها كان الزمان فالزمان قديم . فكيف أدت دورة الفلك القديمة الى طلوع الشمس اليوم وهذا حادث ؟ انكم تعترفون بصدور حادث عن قديم . واتصال متناه بلا متناه . ومن ثم يلزمكم الاعتراف بامكان علم الله القديم بالمعلوم الحادث وبعلم الله بالجزئيات دون أن يقتضى هذا أى تغير فى علمه او ذاته (١) : « لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الارض . (٢) » وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولاحبة فى ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين (٣) .

والمسألة الثالثة تتصل بانكارهم بعث الاجساد . فقد ذهبوا الى انكار كل

---

(١) الغزالى تهافت الفلاسفة ص ٥٦

(٢) سورة سبا اية ٣

(٣) سورة الانعام اية ٥٩

ما هو حسى يوم القيـــامة من الابدان الى وجود الجنـــة والنار المحسوسنين ويستندون فى انكارهم بعث الاجســاد الى ما يأتى :

١ ــ أن اللذات العقلية اسمى وأشرف من اللذات الجسمانية .

٢ ــ ان البدن فى هذه الحياة سجن النفس وعائق لها عن ادراكها حقائق الاشياء او التذاذها بالنظر العقلى الخالص فلا تكون اللذة خالصة الا بالخلاص من البدن .

٣ ــ انه اذا كان حال الملائكة اشرف من حال الحيوانات . فان لذة الملائكة بما اختصت به من الاطلاع على حقائق الاشياء وقربها من رب العــالمين راجعة الى تجردها عن الابدان .

٤ ــ انه اذا وردت فى الشرع صور حسنة عن الجنة او النار فالقصــد ضرب الامثال لقصور افهام العوام عن ادراك اللذات العقلية . تماما كما وردت فى القرآن آيات تفيد التشبيه وذلك لقصور افهام الخلق عن فهم صفات الله وان هذه الايات تقتضى التأويل .

ولا ينكر الغزالى ان فى الاخرة انواعا من اللذات اعظم من المحسوسات ولا ينكر بقاء النفس عند مفارقة البدن ، ولكن ما المانع من تحقق الجمع بين السعادتين او الشقاوتين الروحانية والجسمانية ؟ انه اذا كان الله قد وعــد المتقين الجنة ونعيمها واشار القرآن الى امور حسية شريفة فان هذا لا يدل على نفى غيرها بل الجمع بين الامرين اكمل .

وليست الصور الحسية فى وصف الجنة او النار مماثلة لايات التشبيه فى القرآن حيث لزوم التأويل . ذلك ان العقل قد دل على استحالة الوجه واليدين والمكان والجهة ، كما أن تعبيرات التشبيه تجرى على عادة العرب ولغتهم ومن ثم يجب تأويل آيات التشبيه ، ولكن ليس هناك من دليل عقلى على استحالة الجنة والنار المحسوستين (١) .

ويستند الفلاسفة فى انكارهم ضرورة بقاء بعث الاجساد الى اساسين :

١ ــ نفس ما استندوا اليه فى قولهم بقدم العالم أى تصورهم ان التجدد او الحدوث يقتضى تغيرا فى الارادة الالهية ، فان كان الفعل الالهى يسير على مجرى واحدة فان المعدوم وهو البدن بعد الموت لا يعقل عوده وبعثه . انه قد انحل فأصبح ترابا وأكلته الديدان . فاستئناف خلق البدن هو ايجاد لمثل ما كان

---

(١) الغزالى : تهافت الفلاسفة ص ٨١

لا لذات ما كان . ومن ثم كان القول ببعث الابدان كالقول بالتناسخ أى ان تحل نفس الانسان فى بدن غير البدن الذى مات وفنى .

٢ ــ استنادهم الى فكرة الضرورة فى العلية أوالتلازم الضرورى بين العلة والمعلول . فلا يكون البدن الا من عظام ولحم ودم وعرق وهذه موادها الغذاء على لحم الحيوان ونبات الارض ثم ان يترقى البدن فى اطوار من النطفة الى العلقة حتى يكون جنينا ثم مولودا فطفلا فشابا فهرما ، فلابد من الترقى فى هذه الاطوار كلها ولابد ان تتالى بعضها فى اثر بعض حتى يصير الانسان ، فهل سيحدث هذا كله يوم القيامة ؟.

ينتقد الغزالى هذين الاساسين فى استدلالهم على انكار بعث الاجساد ، اما قولكم أن ما عدم لا يعقل عوده واستنادكم فى ذلك الى المشاهد فى هذا العالم . فانه يلزم عنه انكار الاخرة اصلا واستمرار هذه الحياة ابدا دون تغير، وقد لزم هذا عن قولكم بقدم العالم وتصوركم الاتساق والاطراد أن تسير الاشياء على وتيرة واحدة . انه اذا كان العالم ممكن الوجود فان الامكان على أقسام ثلاثة من ناحية الزمان : قسم قبل خلق العالم حيث كان الله ولا شىء معه ؛ وقسم بعد خلقه على نحو ما هو عليه . وقسم به عود الاجسام وهو البعث ؛ ان قوله تعالى : « ولن تجد لسنة الله تبديلا » انما يعنى ان الارادة الالهية قديمة لا تتجدد بتجدد مراداته ولا يعنى أن ما يعدم لايكون .

ثم انكم تقولون ان الانسان انما يكون بالنفس وهذا يعنى أن الانسان نفسه قد بعث ولا يهم رده لاى بدن ، ولا عبرة بالقول ان هذا تناسخ ، لاننا ننكر التناسخ فى هذا العالم . اما بعث الابدان فلا ننكره سمى تناسخا او لم يسم .

ولا نوافق الغزالى على تسليمه بالتناسخ يوم القيامة ، وكان اولى به ان يرجع الامر الى قدرة الله المطلقة والفلاسفة لا تنكرها ، ومن ثم امكان بعث ذات ما كان لا مثل ما كان « ايحسب الانسان الن نجمع عظامه بلى قادرين على أن نسوى بنانه » (١) .

ومن ناحية اخرى اذا كانت المادة لا تفنى وفقا لمنطق العالم الحديث فان بعث الاجساد يصبح مجرد تركيب لما تحلل وليس خلقا آخر لشىء جديد ومن ثم فانه بعث لذات ما كان لامثل ما كان .

وينتقد الغزالى الاساس الثانى لدعواهم ، من حيث تصورهم البدن متغذيا

---

(١) سورة القيامة آيتى ٣ ، ٤

ومتطورا من النطفة الى الجنين ومن الصغر الى الكبر وحتمية ذلك ، ان هذا ينقضه انكار الضرورة فى العلية ، ويشير الغزالى الى فكرة العادة التى تهدم الضرورة فى التلازم بين العلة والمعلول ، فليس من الضرورى أن يترقى الانسان فى هذه الاطوار لوجوده ، وانما يمكن ان يحدثه الله من غير واسطة ولا سبب ولو تصورنا انسانا تام الخلقة قائما فانه سينكر علينا ان لابد أن يتطور الانسان من نطفة متشابهة الاجزاء الى ان يصبح مركبا من اعضاء مختلفة ومن لحم ودم وعصب وعرق وشحم مع أن هذا هو المشاهد فى الحياة ، فكيف تنكرون على من قدر على ذلك أن يقدر على بعث الاجساد دفعة واحدة دون أطوار أو أسباب (١) ؟

تعقيب :

هذا اعظم ما كتب الغزالى فى الجانب السلبى اعنى فى هدم المذاهب التى راى فيها خطورة على العقيدة ، انه لكى يبين فساد قول الفلاسفة تعمق فى الفلسفة حتى أصبح كأكبر رجالها ثم زاد عليهم باطلاعه على علوم أخرى . لقد طالع الفلسفة وتأمل نظرياتها وتفقد اغوارها حتى جاءت انتقاداته لها — أو بالاحرى لمذهب الفارابى وابن سينا — على هذا النحو من القوة والتماسك ، لقد اخذته حمية الدين اذ هو لا ينصر مذهبا على مذهب وانما يدافع عن العقيدة الاسلامية مما شعر انه خطر عليها يتهددها (٢) .

ثالثا — دور التصوف فى عقيدة الخلف من أهل السنة :

بحث الغزالى عن حقيقة الدين أبان أزمته الروحية فافتقدها لا فى الحقيقة الفلسفية او الكلامية فحسب بل وفى تصور الفقهاء للدين ، حقيقة انه لم ينتقد الفقه انتقاده للفلسفة أو الكلام ، وما كان ينبغى له ذلك ، ولكنه مع ذلك قد جعل الفقه علما لسياسة أحوال الدنيا سواء فى العبادات او المعاملات لايتجاوزها الى الآخرة فضلا عن أن ولاية للفقه على الجوارح واللسان دون القلب ، ولا تنفع فى الآخرة الاقوال بل أنوار القلوب واسرارها واخلاصها وليس ذلك من فن الفقه (٣) .

حقيقة الدين فى نظر الغزالى هى الحقيقة الصوفية ليس غير ، ولا يكاد يرتضى الغزالى تصورا آخر للدين يشارك التصوف فى ذلك ، ومن ثم كانت

---

(١) الغزالى تهافت الفلاسفة ص ٨٧

(٢) لم نتعرض لموقفه من الباطنية مع اعترافنا باهميته وانه هاجمها بوصفه ممثلا لاهل السنة لانه يقتضى فهما كاملا لعقائدها ولذا نرجئه لحين الكلام عن الشيعة الاسماعيلية فى جزء آخر

(٣) الغزالى : احياء علوم الدين جـ ١ ص ١٨

حملته على الفلاسفة والمتكلمين والباطنية — على تفاوت بينهم — لا تهدف الى مجرد تكفيرهم او الحكم بضلالتهم فحسب وانما ليؤكد بعد ذلك الجانب الايجابى : أن تبقى حقيقة الدين خالصة للتصوف ، وبصرف النظر عن الجانب الموضوعى فيما ذهب اليه (*) فقد التمس الغزالى فى سبيل تأكيد قضيته هذه مسالك ثلاثة :

الاول : منهجى : ان منهج الذوق دون الحواس او العقل هو وحده المؤدى الى اليقين :

الثانى : اصولى : حيث ربط بين حقيقة الدين واصوله وحقيقة التصوف ومضمونه حين وحد بينهما غاية تحت اسم : علم الاخرة .

الثالث : فرعى : حين زاوج بين الفقه والتصوف وجعل منهما علما واحدا للعبادات والمعاملات .

(ا) منهـج الـذوق :

منهج الذوق هو وحده المؤدى الى اليقين والكاشف عن حقيقة الدين ، ليس فحسب لانه قد يكون وراء العقل حاكم آخر يكذب حاكم العقل كما يكذب العقل حاكم الحواس ولا لان العقل يؤدى الى متاهات استدلالية وتعقيدات جدلية فضلا عن أن التحكم فى الالهيات بالرأى من موازين الشيطان ، وانما لان الذوق يفوق سائر مسالك المعرفة — من حواس او عقل بخاصتين :

١ — انه نور الهى يقذفه الله فى القلوب التى جلت من اصداء آفات النفوس وصفت من كدورات الدنيا فتجلى فيها نور الحق ، فالصوفية والانبياء فى نظر الغزالى يستمدون المعرفة أو العلم اللدنى من معين واحد ، ولا فرق بين الوحى للانبياء والالهام الصوفية الا فى الدرجة وليس كذلك اى علم كسبى مستند الى العقل .

٢ — ان الذوق اذ يقتضى التجربة والمعاناة — ذق مذاق القوم ثم أنظر ماذا

(*) لفت الشيخ صادق عرجون فى مقالته : مفتاح شخصية الغزالى .. مهرجان الغزالى ص ٨٣١ وما بعدها ، لفت الانظار الى حقيقة هامة وهى أثر الظروف التى عاشها الغزالى فى طفولته فى فكره وفى ايثاره التصوف وذلك بتاثير ذلك الصوفى الصادق الذي أخلص فى تنشئته بعد أن عهد اليه والده بتربيته . ومع فقر الرجل فقد أخلص فى تنفيذ الوصية ابتغاء مرضاة الله الى أن عجز ماديا فالحقه هو وأخاه المدرسة ويعقب الغزالى : طلبنا العلم لغير الله فابى ان يكون الا لله .

ترى . قد أتيناك فاعلين لا قائلين ولا مفكرين - يفوق العقل الذى قد يقف عند حد النظر دون العمل بينما الدين فى حقيقته سلوك ومعاملة ، ومن ثم كان الذوق فوق العلم . اذ الذوق وجدان والعلم قياس واستدلال (١) .

وحقيقة تميز الذوق على العقل من جهة وكون الاول اشد قربا واصدق تعبيرا عن حقيقة الدين يؤكدها الغزالى فى كثير من كتبه .

(ب) الحقيقة الدينية حقيقة تصوفية :

انك ان قرأت كتابا لمتصوف او لمتكلم او لفقيه لا يسعك الا ان تميز ما نقرأه فتصفه ككتاب فى التصوف أو الكلام او الفقه ، وهذه اتجاهات او هى من علوم الدين . ولكنك ان قرأت للغزالى كتابا من كتبه التى وضعها لجمهور المسلمين وبخاصة « احياء علوم الدين » لا تستطيع أن تميز بين الدين وبين التصوف فيه . وهذا ما نعنيه حين نقول ان الغزالى قد جعل من الحقيقة الدينية حقيقة تصوفية بكل ما يترتب على ذلك من ايجابيات وسلبيات ، ايجابيات حين اثرى التصور الدينى بمضامين روحية واخلاقية . وسلبيات حين اعرض عن الدنيا وما يتصل بها من علم وعمل جاعلا من الدين علم طريق الاخرة فقط، ونستطيع أن نلتمس المضامين الاخلاقية للدين فى يسر اذ تزخر كتبه بموضوعات التوبة والصبر والشكر والاخلاص والصدق والتواضع والعفو والاحسان والتخلص من آفات الكلام كبذاءة اللسان والاستهزاء وافشاء السر والوعد الكاذب والغيبة والنميمة فضلا عن الحقد والحسد والبخل (*) ، وربما لا نكاد نجد عند أحد من مفكرى الاسلام من مذهب متكامل فى الاخلاق الاسلامية ما نجده عند الغزالى ، وهى اخلاق قد استقى اغلبها ان لم يكن كلها من التصوف وقد أفاد فيه ممن قبله من صوفية معترفا بذلك وبخاصة المحاسبى (ت ٢٤٣ هـ) وابى طالب المكى (ت ٣٨٦) .

اما ما اثرى به اصول الدين من مضامين روحيه جاعلا من الحقيقة الدينية حقيقة تصوفية فنكتفى بمثال واحد بارز هو تصوره للتوحيد ، فليس هو اسقاط كثرة الالهة كما يرى العامة ولا هو تنزيه الله عن التشبيه والتجسيم كما يرى المعتزلة وانما ان يرى الموحد الامور كلها من الله تعالى رؤية تقطع التفاته الى الوسائط (٢) . أى أن يرى أن لا فاعل فى الحقيقة الا الله (٣) وهذا هو المعنى

---

(١) الغزالى : احياء علوم الدين جـ ١ ص ١٤٢

(*) وهى تكاد تشغل مجلدين كاملين من المجلدات الاربعة لكتابة : احياء علوم الدين

(٢) الغزالى : الاحياء جـ ١ ص ٢٣

(٣) المرجع السابق جـ٤ ص ٢٤٧

المقصود من القول لا اله الا الله وحده لا شريك له ولا حول ولا قوة الا بالله . فحاصل التوحيد أن يؤمن الموحد بأن لا فاعل الا الله . وان كل شيء من خلق ورزق وعطاء ومنع وحياة وموت وغنى وفقر فالمنفرد بابداعه واختراعه هو الله عز وجل . فان انكشف لك ذلك لم تنظر الى غيره ، بل كان منه خوفك واليه رجاؤك وبه ثقتك وعليه اتكالك ، فانه الفاعل على الانفراد وما سواه مسخر وان لا استقلال لهم بتحريك ذرة من ملكوت السموات والارض .

واذ اقتضى التوحيد وحدانية الفاعل فقد وجب على الموحد التزام حال التوكل الذى لا يضعفه الا احد سببين : الاعتقاد فى فاعلية الجمادات . والاعتقاد فى حرية الانسان واختياره ، الاعتقادان فى نظر الغزالى فاسدان، أما والاعتقاد الاول فيوضح الغزالى فساده بالمثال الاتى : التفات العبد فى النجاة الى الريح(*) يضاهى التفات من اخذ لتحز رقبته فكتب الملك توقيعا بالعفو منه . فأخذ يشتغل بذكر الحبر والكاغد والقلم الذى كتب به التوقيع ويقول لولا القلم لما تخلصت . فيرى نجاته من القلم لا من محرك القلم وهو غاية الجهل . ومن علم أن القلم لا حكم له فى نفسه وانما هو مسخر فى يد الكاتب لم يلتفت اليه ولم يشكر الا الكاتب بل . . . كل حيوان وجماد مسخرات فى قبضة القدرة كتسخير القلم فى يد الكاتب .

وهكذا قد جعل الغزالى من مفهوم التوحيد سلب العلية الفاعلة من الاشياء الطبيعية .

كذلك سلب الفاعلية الحقة من الانسان اذ يتساءل مشيرا الى مثال القلم والكاتب فيقول : ان كنت لا ترى القلم فاعلا لانه مسخر فكيف الكاتب ؟ ثم يجيب بأن عباد الله المخلصين شاهدوا بنور البصائر كون الكاتب مسخرا مضطرا كما شاهد الضعفاء كون القلم مسخرا .وهو فى بيان ذلك يعود الى تحليل مثال القلم فى يد الكاتب متدرجا من العلة الظاهرة الى العلة الحقة وهو الله ، فمن الحبر الى الكاغد الى القلم الى اليد الى القلب الى الارادة الى العلم الى هنا ينتهى عالم الشهادة ، ولكن العارفين يتجاوزون عالم الملك الى عالم الملكوت ، وعالم الشهادة الى عالم الغيب حيث اللوح المحفوظ والقلم وما يسطرون ، وذلك القلم الذى اذ يسطر فى اللوح المحفوظ انما يخط على الدوام فى قلوب البشر من العلوم ما تبعث به الارادة التى بموجبها تنصرف الى المقدرات . فالناس عندما يفعلون شيئا باختيارهم وارادتهم فانما هم منبعثون عن علمهم الذى هو مسطور فى

(*) التفسير الصوفى للاية : « فلما نجاهم الى البر اذا هم يشركون » العنكبوت : ٦٥ معنى الشرك فى الاية قولهم : لولا استواء الريح لما نجينا .

اللوح المحفوظ بالقلم الالهى (١) ... هو المنفرد بالملك والملكوت . وذلك هو مفهوم التوحيد لدى العارفين . ولو انكشف لك الغطاء لعرفت انك فى عين الاختيار مجبور وانك مجبور على الاختيار وذلك ما طلبه اهل الحق فسموه (كسبا) وهو معنى جامع عند فهمه بين الجبر والاختيار .

ذلك هو مفهوم الكسب كما وقر فى الاذهان وذلك نصور مشكلة الجبر والاختيار كما استقر فى جمهور الخلف من أهل السنة من المسلمين على مضى القرون بعد ان استنبطه الغزالى واستخرجه من التوحيد . ودور التصوف فى ذلك واضح مشهود .

والغزالى لا يقدم للناس المعتقد فحسب . وانما يعرفهم كذلك بسبل الوصول الى هذا الاعتقاد بعد ان صرف عنهم سبل التشويش من فلسفة ومن كلام . اذ السبيل الى علوم الاخرة بالمعاملة والمكاشفه . أما المعاملة فهى العلم النظرى لاقوال العارفين واحوالهم والتعلم العملى باتباع شيخ عارف بآداب الطريق . وثمرة ذلك هو علم المكاشفة — غاية العلوم — وهو نور يظهر فى القلب عند تطهير السر وتزكية النفس فتتضح للمؤمن معرفة حقيقية بذات الله وبكلماته التامات وصفاته الباقيات وافعاله وأحكامه فى الدنيا والاخرة ومعرفة بالوحى والنبوة وتنكشف للعارف معانى ايات القران ومراد الله منها مما عجز عنه العلماء والمتكلمون (٢) .

(جـ) بين الفقه والتصوف :

كان بين الفقهاء والصوفية فتور ان لم يكن جفاء ، وبلغت ذروة الجفاء ابان الحلاج (ت ٣٠٩ هـ) . حقيقة لقد اثر الصوفية القصد والاعتدال والالتزام بالشريعة بعدها ولكن الفريقين ظلا متباعدين الى ان جاء الغزالى فجعل من الفقه (الشريعة)والتصوف (الطريقة) حقيقة واحدة (*) حتى لاتستطيع أن تفرق بين جانب الفقه وبين جانب التصوف فيما ذكره عن العبادات فى كتابه الاحياء .

فالقصد من الطهارة تطهير السرائر اذ يبعد ان يكون المراد مجرد نظافة الظاهر بالماء من خراب الباطن وبقائه محشوا بالاخبات والاقذار . يقول تعالى: « ما يريد الله ليجعل عليكم فى الدين من حرج ولكن يريد ليطهركم » المائدة : ٦ « فالطهارة اربع مراتب :

---

(١) الغزالى الاحياء جـ ٤ ص ٢٤٨ — ٢٥٢

(٢) الغزالى الاحياء جـ ١ ص ١٨ وما بعدها

(*) استدراك استفاد الغزالى فى ذلك كثيرا بالمحاسبى وابى طالب المكى

١ — تطهير الظاهر من الاحداث والاخباث .

٢ — تطهير الجوارح من الجرائم والاثام .

٣ — تطهير القلب من الاخلاق المذمومة والرذائل الممقوتة .

٤ — تطهير السر عن كل شيء سوى الله (١) .

وفي الصلاة معان باطنة : انها تقتضى ستر العورة . ولكن عورات الباطن أوجب ولا يسترها عن الله الا الحياء والخوف ، فاذا استقبل المصلى القبلة فقد وجب أن يصرف قلبه عن سائر الامور الا الله ، والغفلة من مبطلات الصلاة ، فالخواطر الواردة تبطلها لانه يجمعها أصل واحد هو حب الدنيا وذلك رأس كل خطيئة ، والنية في بدء الصلاة تعنى عزم المصلى على الامتثال لله والكف عن المعاصى ، كما أن التكبير يقتضى ألا يكون فى قلب المصلى شيء أكبر من الله ، فان من غلب الهوى على أمر الله فقد اتخذ الهوى الهه .

وللصوم ثلاث درجات : صوم العموم وصوم الخصوص وصوم خصوص الخصوص ، اما العموم فهو كف البطن والفرج عن الشهوة . وأما صوم الخصوص فهو كف السمع والبصر واللسان واليد والرجل وسائر الجوارح عن الاثام لقول الرسول ، خمس يفطرن الصائم : الكذب والغيبة والنميمة واليمين الكاذبة والنظر بشهوة ، وأما صوم خصوص الخصوص فهو كف القلب من الهمم الدنيئة والافكار الدنيوية بل وكفه عما سوى الله بالكلية ، ولا ينظر الصائم بفكره فيما سوى الله الا دنيا تراد للدين (٢) .

وللزكاة بدورها أحكام باطنة . اذا لا تقبل صدقة من مسمع ولا مراء ولا منان ولا متحدث بصدقة ، وعلى المتصدق أن يستصغر العطية لان من العجب بالنفس أن يستعظمها ، ولا يتم معروف الا بثلاثة أمور تصغيره وتعجيله وستره (٣) .

وللحج معان باطنة ، اذ لا وصول الى الله الا بالتنزه عن الشهوات ، ويلزم الحاج رد المظالم والتوبة الخالصة من كل المعاصى ، اذ يمسك المظلوم

---

(١) الغزالى : الاحياء جـ ١ ص ١١٦

(٢) المرجع السابق جـ ١ ص ١٩٢

(٣) المرجع السابق جـ ١ ص ٢١٠

بتلابيب الحاج ويقول : أتقصد بيت الله فى اقصى الارض وأنت مضيع أمره فى منزلك مستهين باحكامه مهمل لاوامره ونواهيه . فان لم تفعل لم يكن لك من سفرك الا التعب والمشقة . واذا بلغ الحجيج الميقات غسلوا ابدانهم بالمـــاء وغسلوا قلوبهم بالتوبة،واذا بلغ الحجيج للاحرام نزعوا عن سرائرهم الحقد والغل والحسد وخلوا عن قلوبهم عقد الهوى ومحبة الدنيا . واذا قالوا : لبيـــك لا شريك لك لبيك . فعليهم ألا يجيبوا بعد ذلك دواعى الهوى والشيطان بعــد ان أجابوا الحق بالتلبية وأقروا أنه لا شريك له . وليس المقصود بالطواف طواف جسمك بالبيت بل طواف قلبك بذكر رب البيت فاذا جاءوا الى الصفـــا فمن الادب ألا يعترض قلوبهم ما يكدر صفاهم . فاذا هرولوا بين الصفا والمروة فمن الادب أن يفروا من متابعة اهوائهم ويسارعوا الى مغفرة من ربهم. وطلوعهم عرفات رمز لتعرفهم على معروفهم وهو الحق . وفى منى يتاهبون للقاء مناهم . وكسر الحجارة رمز لكسر الارادات والشهوات . ورمى الحجـارة رمز لترك ملاحظة الاعمال ومشاهدة النفوس لها والتحقق بالله دون غيره . والازدحام فى الحج يذكر الحجيج بالزحام يوم الحشر الاكبر ٠

ويذكر الغزالى هذه المعانى الباطنة عقب بيان ظاهر كل فريضة حتى يقاسم الظاهر والباطن كل العبادات فلا تفرقة بين فقــه وتصوف ٠

وتتغلغل المعانى الباطنة فى المعاملات والعادات والاسفار كما تغلغلت فى العبادات فقدم بذلك مفهوما متكاملا لكون الدين معاملة : بين الانسان وربه وبين الانسان ونفسه وبين الانسان وغيره . وقد استعان فى ذلك كله بالتصوف حتى اصبح الدين تصوفا او التصوف دينا ٠ واصبح ذلك كله معتقــــد جمهور الخلف من اهل السنة الذين يمثلون غالبية المسلمين فضلاً عن انه قد رســـم لاصحاب الطرق الصوفية حدود التصوف فتابعه اغلبهم كالجيلانى (ت ٥٦١ هـ) والشاذلى (٦٥٦ هـ) وتلميذه العباسى المرسى (٦٨٦ هـ) ومن بعده ابن عطاء الله السكندرى (ت ٧٥٩ هـ) حتى أصبح التصوف نظاما اجتماعيا وخلقيا يتربى فى ظله المريدون (١) ٠

موقفـــه من العليـــة :

يتابع الغزالى نهج من سبقه من الاشاعرة وبخاصة الباقلانى فى انكار فعل الاجسام بالطبع أو للضرورة بين الاسباب والمسببات . وقد دعم موقفـــه بالتصوف ما دام الصوفى يرى فى مقام التوحيد الامور كلها من الله تعـــالى رؤية تقطع التفاته الى الوسائط كما يؤمن فى مقام التوكل ان لا فاعل الا الله .

---

(١) د ٠ ابو العلا عفيفى مقاله بمهرجان الغزالى بدمشق ص ٧٤٧

بل انه مما يضعف من توكل الصوفى الاعتقاد فى فاعلية الجمادات . وهكذا أصبح موقف الغزالى من العلية تحدده أشعريته وتصوفه معا بلا فصل ، فلا تصبح المعجزات بذلك استثناء لقوانين طبيعية ضرورية ، وانما تدخل الظواهر الطبيعية مثلها فى ذلك مثل المعجزات فى باب الامكان من حيث تعلقهما معا بمشيئة الله وقدرته .

ان الاقتران فى الوجود بين شيئين لا يقتضى علية بينهما فلا يستلزم اثبات أحدهما اثبات الاخر ولا نفى أحدهم نفى الاخر ، بل ان الله يخلق الاثر حين يلتقى الجسمان وهو قادر على خلق الاحتراق دون القاء فى النار .

وللمشكلة جانبان أحدهما ميتافيزيقى والاخر فيزيقى ، أما الجانب الميتافيزيقى فيتصل بنظرية الفيض التى اعتنقها فلاسفة الاسلام ، اذ يصدر العقل الاول عن واجب الوجود ضرورة كما يفيض عقل الفلك الاقصى عن العقل الاول ضرورة وهكذا يتسلسل الصدور بين العقول ضرورة حتى العقل العاشر او عقل فلك القمر الذى يدير العالم الارضى ، وهكذا كل حادث فى عالمنا فله سبب الى أن يتصل التسلسل بالارتقاء الى الحركة السماوية التى بعضها سبب البعض (١) .

فنقض الغزالى للاقتران الضرورى فى العلية يفضى الى عدم ما رتبه الفلاسفة فى نظرية الفيض من تداعى الاسباب والمسببات بين تعقل العقل الاول لواجب الوجود حتى حركات عالمنا السفلى .

أما الجانب الفيزيقى وهو الاهم فهو المشاهد فى الاجسام الطبيعية من اقتران بين الاسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة حتى لا يتسنى ايجاد السبب دون المسبب ولا وجودالمسبب دون السبب سواء أكان هذا فى الحركة أم فى أحوال الموجودات من الكون والفساد والتولد والنشوء والبلى والاستحالات أم يتعلق الامر بطباع الاجسام الطبيعية او قوى النفوس الحية نباتية أو حيوية أو ناطقة ، ويستند الغزالى فى انكاره فعل الاجسام بطبع فيها ونقد فكرة الضرورة فى العلية الى أدلة منطقية وفلسفية وتجريبية وميتافيزيقية .

الدليل المنطقى :

ويمكن تحليل مفهوم الضرورة تحليلا لغويا منطقيا ، ان انكار الضرورة

---

(١) الغزالى : تهافت الفلاسفة ص ٦١

يؤدى الى الاستحالة أو معارضة الفكر ، وليس الامر كذلك فيما يتعلق بصلة الرى بالشرب أو الشبع بالاكل أو الاحتراق بالنار أو النور بطلوع الشمس أو الشفاء بشرب الدواء أو غير ذلك من المشاهد بين المقترنات فى الطب والنجوم والصناعات والحرف ، فلا استحالة منطقية فى افتراض القاء شخص فى النار ولم يحترق ، اذ ليس بين السبب والمسبب ذاتية فليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ، وليس أحدهم متضمنا فى الاخر حتى يكون اثبات أحدهما متضمنا لاثبات الاخر أو نفى أحدهما لنفى الاخر (١) ، وليس المسبب متولدا عن السبب والا فكيف تتولد الروح والقوى المدركة والحركة من نطفة الحيوانات على سبيل الطبع فيها ، أن هذه الامور تندرج تحت الممكن لا الواجب ، والامور الممكنة يجوز أن تقع ويجوز أن لا تقع ، فان وقعت واطردت فى الوقوع فلا يجوز أن يرسخ فى أذهاننا أنها انتقلت من حكم الممكن الى الواجب أو الضرورى ٠

هكذا رد الغزالى الاقتران بين الاسباب والمسببات الى جهة الامكان أو الجواز لا الضرورة أو الوجوب ، اذ لا يلزم عن انكار الضرورة بين الممكنات استحالة منطقية . وقد أصاب فى ذلك اذ يوافقه على ذلك المناطقة والتجريبيون المحدثون (٢) ٠

الدليل الفلسفى :

رد الفلاسفة القائلون بالطبائع ما فى الاجسام من خصائص الى فيض من واهب الصور وجعلوا الاجسام مجرد قوابل مهيأة لقبول الصور الفائضة من العقل الفعال وطردوا ذلك فى كل حادث ، وبذلك لم يجعلوا النار هى الفاعلة للأحراق على الحقيقة أو الخبز هو الفاعل للشبع وانما ردوا الامر الى العقل الفعال ٠

لم يجد الغزالى عناء فى نقض دعواهم بعد أن أبطل نظرية الفيض فضلا عن ان الخلاف بينهم وبين الغزالى قد أصبح اختلافا بين القول بفيض واهب الصور وهو فرض متخيل لا أساس له — وبين القول بفاعلية الله ٠

وقد ذهب بعض الفلاسفة الى أن بين القوابل تفاوتا فىقبول الصور وهذا يعنى امكان ان تحترق قطنه دون أخرى ، وان يستضىء جسم صقيل بشعاع

(*) أى لا ذاتية بين الشفاء وتعاطى الدواء أو بين الرى وشرب الماء

(**) لا تناقض فى انكار الضرورة بين السبب والمسبب فالعلية ليست من قوانين الفكر الاساسية ٠

الشمس دون اخر معتم ، وذهبوا الى أن النار لم تحرق ابراهيم اما بسلب الحرارة من النار أو يقلب بدن ابراهيم الى شيء لا تؤثر فيه النار ·

· يوافقهم الغزالى فيما يتضمنه هذا القول من انكار فاعلية الاجسام بالطبع، ولكنه ينكر عليهم ما يتضمنه من افتراض أن الاجسام تفعل باختيار منها فتارة تحرق النار وتارة لا تحرق، ، اما القول بالطبع فى الاجسام وان النار هى الفاعلة للاحتراق بطبيعة فيها لا يتسنى معه الكف عما فى طبعها فينكره الغزالى لان النار جماد لا فعل لها اذ لا يكون الفاعل عنده الا حيا مختار (١) ·

الدليـــل التجـــريبى :

يكشف هذا الدليل عن الجانب الايجابى فى التحليل النقدى للعلية ،اقتران المسببات بالاسباب واطراد هذا الاقتران لزم عنه أن رسخت فى أذهاننا جريانها على وفق العادة ترسخا لا انفصال عنه (٢) ، هـذه العـادة مكتسبة وليست فطرية فى الذهن وهى حصيلة عامل نفسى ذاتى أخطا الفلاسفة فجعلوه فيزيقيا موضوعيا ، ولا ضرورة الا فى ذهن الشاهد ، أما المشـاهد فى التجربة فهـو حصول الاحتراق عند ملاقاه النار والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به . فلا يقال ان الاب فاعل ابنه بايداع النطفة فى الرحم ولا هو فاعل حياته وبصره وسمعه وسائر المعانى التى هى فيه وانما يقال انها موجودة عنده لا موجودة به — والموجود عند الشيء لا يدل على انه موجود به (٣) · هذا وقد يقع غير ما هو فى الطبيعة ، ألا ترى من يطلى نفسه بالطلق ثم يقعـد فى تنور موقد فانه لا يتأثر به ومن لم يشاهد ذلك ينكره (٤) ·

الدليـــل الميتـــافيزيقى :

واذا لم تكن الاجسام فاعلة بالطبع لانه لا فاعل الا الحى المختار ، واذا لم يكن الفعل من واهب الصور أو العقل الفاعل فلا يعنى هذا أن ليست للاجسام خصائص نوعية ، وانما تفعل الاجسام باحداث الله تعالى وتسخيره لهـا ، كما أن اقتران الاسباب بالمسببات فيما سبق فى تقديره جل شأنه من خلقها على التساوق لا لكونها ضرورية فى ذاتها ، ففى مقدوره — عز وجل — خلق الشبع دون الاكل أو الرى دون الشرب أو ادامة الحياة مع جز الرقبة ·

---

(١) الغزالى : تهـافت الفلاسفة ص ٦٧

(٢) المرجع السابق نفس الصفحة

(٣) الغزالى : تهـافت الفلاسفة ص ٦٨

(٤) المرجـع السابق ص ٦٨

فان قيل أن هذا يجر الى نتائج مستحيل وقوعها لانه اذا أنكر لزوم المسببات عن أسبابها ورد ذلك الى ارادة مخترعها ، وارادة الله لا تخضع لضرورة فيجوز أن يدع امرؤ فى بيته كتابا حتى اذا عاد انقلب الكتاب الى غلام عاقل متصرف ، أو لو ترك فى بيته غلاما وجده قد انقلب كلبا ، أو ترك الرماد فوجده قد انقلب مسكنا او انقلب الحجر ذهبا والذهب حجرا، واذا سئل عما فى بيته فينبغى أن يقول لا ادرى ما فى البيت الان ، فالقدر الذى أعلمه انى تركت كتابا ولعله الان فرس ! ! فان الله تعالى قادر على كل شىء ، وليس من ضرورة الفرس أن تخلق من النطفة ولا من ضرورة الشجرة أن تخلق من البذرة بل ليس من الضرورة أن تخلق من شىء ٠

يرد الغزالى على هذه الافتراضات أو الاعتراضات بقوله ما من شك أن الله لا يفعل ولم يفعل ذلك ، ولكن اذا كان ما يجرى فى سنن الطبيعة قد فعله الله فليس ذلك بواجب بل هو ممكن ـ كما اذا أخبرنى صديق ان فلانا لن يحضر غدا فمع صدقه فان حضوره مع ذلك ممكن وليس بمستحيل ، فالشىء ممكن وفى مقدور الله ان يفعله مع انه قد جرى فى سابق علمه أن لا يفعله ٠

هكذا جعل الغزالى سنن الكون وقوانين الطبيعة متعلقة بارادة الله كما أدخل الاقتران بين الاسباب والمسببات فى جهة الامكان لا الضرورة ، ومع ذلك استبعد موقف الشك أو اللا ارادية ، وقد استقرت هذه النظرية كتعبير عن رأى الاشاعرة فى العلية وعلى النحو الذى صاغها الغزالى ٠

تعقيب :

يمكن أن نوجز ما طبع به الغزالى الفكر بل المعتقد الاسلامى فى النقاط الآتية :

● فى الفلسفة : وضع نهاية لفلسفة تتعارض جوهريا مع العقيدة الاسلامية وحول مسارها من طابع مشائى ذى نزعة وثنية الى طابع افلاطونى أفلاطينى ذى نزعة روحية ٠

● فى الاخلاق : قدم الدين فى تصور خصب بالمضامين الاخلاقية فاثرى الدين بالاخلاق كما أثرى الاخلاق بالدين ٠

(*)معلوم انه سيكون لهذه النظرية شان كبير سواء برفض هذا الرأي او قبوله ، فقد شغلت الفكر الفلسفى فى الاسلام والمسيحية والفلسفة الحديثة لدى ابن رشد وتوماس الاكوينى ومالبرنش وهيوم ورأى الاخير هو الذى أيقظ كانط من سباته العقائدى ، من أحسن الابحاث عن العلية فى الفكر الاسلامى ما كتبه بالانجليزية ماجد فخرى ٠

● في الفقه : قرن بين الفقه والتصوف فلم تصبح العبادات مجرد رسوم بذلك كشف عما تنطوى عليه من معان روحانية ومغاز أخلاقية ·

●في التصوف : اقحم التصوف فى شـــعب الدين جميعا من عبادات ومعاملات وعادات حتى أصبح لا انفكاك لحقيقة الدين عنالتصوف بكل مايترتب على هذا الاقتران من محاسن ومثالب ·

وخلاصة القول اذا كان الغزالى أصدق تعبير عن حديث الرسـول عليه السّلام : العلماء ورثة الانبياء ، فمن ناحية أخرى : ان أية حركة تجديدية فى عصرنا الحاضر تامل فى أن تنفض عن تصور المسلمين غبار الجمود على مدى القرون يجب أن تبدأ عندما خلفه الغزالى تنقيحا ومراجعة لا لان معتقد جمهور أهل السنة قد وقف عند ارائه فحسب ولا لعدم تحرى صحة أحاديث الرسـول المذكورة فى الاحياء فقط بل بصدد تحرى صدق التعبير عن كل ما ورد فى الاحياء عن حقيقة الاسلام متمسكين بنفس منهجه : مايحسن بعضه لايقبل كله ، وكل يؤخذ من رايه ويترك الا الرسول فيما بلغ عن ربه ·

تمهيـــد ..

محمد بن تومرت (ت ٥٢٤ هـ)

مهـــدى الموحـدين

- ١ -

عرف المغرب الاسلامى الفرق الكلامية كما عرفها مشرقه وكان فى بعـد المغرب عن مركز السلطة فى بغداد ما أتاح للفرق المعارضة اقامة دول أو دويلات الى حد يمكن القول معه انه ما من دولة قامت الا على اســاس مذهب دينى بل لا يمكن التأريخ لكثير من هذه الدول دون البدء بتسجيل الاراء الدينية أو الافكار المذهبية لداعية أو فقيه قامت الدولة على هـدى مـن أقواله أو اجتهاداته . وكيف يمكن التأريخ لدولة المرابطين دون ذكر الفقيـه عبـد الله ابن ياسين ، أو دولة الموحـدين دون الاشـارة أو الاشـادة بمهـدى الموحدين محمد بن تومرت (١) .

كان المغرب ماوى المعارضين للعباسيين . فاقام الاباضية من الخوارج دولة الرستميين (١٤٤ ـ ١٩٦ هـ) . فى تاهرت بمنطقة وهران بالمغرب الاوسط (الجزائر) وأقام الصفرية من الخوارج أيضا دولة المدراريين باقليم سجلماسة بالمغرب الاقصى مدة تزيد على قرنين ابتداء من منتصف القرن الثـانى تقريبا . وبعد انقتل العباسيون امام العلويين محمد النفس الزكية فر أحد اخوته الى أقصى المغرب ليقدر مكانته أهله كسليل بيت النبوة وتقوم دولة الادارسة فى فاس منذ عام ١٧٢ هـ . ويعرف المغاربة من المولى ادريس مذهب التشيع الزيدى المعتدل. بل ومذهب المعتزلة (٢) . ومن المغرب قامت اكبر دولة شيعية فى تاريخ الاسلام. وأعنى بها دولة العبيديين أو الفاطميين التى اجتاحت المغرب ثم اسـتقرت فى مصر وبسطت نفوذها على أرجاء كثيرة من شرق العالم الاسلامى .

---

(١) أول حكام دولة الموحدين هو عبد المؤمن بن على تلميـذ المهدى بن تومرت المخلص لارائه ومبـادئه .

(٢) كان عبد الله والد المولى ادريس يعد من رجال الطبقة الثالثة من المعتزلة وكانت قبيلة اوربه من اهم القبائل التى ساندت الادريس معتزلة .

على أن ذلك كله لا ينفى قيام دول تدين بمذهب أهل السنة وبالولاء للخليفة العباسى فى بغداد كالاغلبية ٠

وبالرغم من الاختلاف المذهبى بين تلك الدول فقد بقى المغرب فى معظم تاريخه يتبع فى الفقه مذهب الامام مالك (٢) ٠

أريد أن أخلص من ذلك الى ما يأتى :

١ ــ فى الكلام : بينما غلب على الفرق الكلامية فى الشرق الجدل النظرى مما أدى الى تطاحن المتكلمين فانه غلب ربط النظر بالعمل أو بالاحرى الدين بالسياسة مما أدى الى صراع دول ، كان فى الشرق متكلمون وكان فى المغرب دعاة مهدوا وهيأوا الاذهان بل وأقاموا الدول ، وعلى رأس هؤلاء ابن تومرت ٠

٢ ــ فى الفقه : ارتبطت المذاهب الفقهية فى الشرق بالاتجاهات الكلامية فالمعتزلة ثم الماتريدية احفاف والاشاعرة شافعية ومنهم المالكية واتباع الامام ابن حمبل فى الفقه مشايعون له فى الكلام ٠ والشيعة الامامية جعفرية بينما الزيدية مشايعون للامام زيد فقها وكلاما ٠ أما فى المغرب فقد عجزت المذاهب الكلامية بل الدول السياسية المخالفة عن أن تنال من المذهب المالكى ٠ وباءت بالفشل محاولات أعتى هذه الدول واعنى بها العبيدية أو الفاطمية أن تستبدل بالفقه المالكى فقها شيعيا ،وظلت المالكية مذهب المغاربة الفقهى باجماع ليس له نظير لاى مذهب

---

(٢) ربما كان مذهب الاوزاعى فقيه الامويين فى الشام اول المذاهب الفقهية فى المغرب والاندلس . ولكن تبعية المذهب الدينى للنظام السياسى القائم وان اغري صاحبه مؤازرة الدولة ورعايتها له فانها غالبا ما تؤدى بالمذهب ومن ثم انتهى مذهب الاوزاعى فى الفقه سواء فى الشرق أو فى الغرب . وكان فضل انتشار مذهب الامام مالك الى الفقيه عبد السلام سحنون الذى ظلت رئاسة العلم فى اهل بيته من بعده على مدي مائة وثلاثين عاما ،وتفقه اهل المغرب على مدونته : مدونة سحنون فى شرح مذهب الامام مالك . ثم على رسالة أبى زيد القيروانى (ت ٣٨٦ هـ) الملقب لدي المغاربة بمالك الصغير ــ وهى تتعلق فى بعض اجزائها باصول الاعتقاد فيها تنزيه وتأويل لبعض الصفات الخبرية ولكنه يخالف المعتزلة فى الكلام والرؤية ، فالله متكلم بكلام قديم مرئى يوم القيامة عن المؤمنين ٠ كما يخالفهم فى الشفاعة لاهل الكبائر وفى الايمان بالقضاء خيره وشره . وفى عذاب القبر . وفى الرسالة نهى =

= عن الخوض فى الكلام ويرجع الدكتور يحيى هويدي انتشار مذهب مالك واستقراره بالمغرب لا الى نفور المغاربة من الراي ــ ومذهب مالك ينأي عن الجدل الكلامي ــ وانما نقلا عن الشلاوي فى كتابه الاستفتاء ٠٠ ان حجيج المغرب والاندلس قدموا على الامام مالك فى المدينة فسالهم عن سيرة عبد الرحمن بن معاوية المعروف بالداخل فامتدحوا زهده وجهاده فاثنى عليه مالك قائلا : ليت الله زين حرمنا بمثله . فنقم عليه العباسيون فلما بلغت مقالته صاحب الاندلس عبد الرحمن الداخل سر بها وجمع الناس على مذهبه . ومن الاندلس انتشر المذهب بالمغرب ٠

لدى المشارقة . كان المغاربة أرادوا ان ينأوا بالعبادات على الخصوص من تقلب الدول وصروف الايام ، وكيف يكون الامر لو تغير المذهب الفقهى بتغلب الدول وبعضها لم تستقم لها الحياة أو تستقر لها الامور باكثر من ربع قرن .

فى ضوء ذلك يمكن أن يفهم ما سيرد بيانه من اخفاق مهدى الموحدين بعد حملته على فقهاء المرابطين من الملكية أن يعدل من المذهب فضلا عن أن ينال منه .

— ٢ —

أصحاب الدعوات هم الذين اقاموا الدول فى المغرب كما سبقت الاشارة . من هذه الدول دولة المرابطين (١) (٤٦٢ ـ ٥٤ هـ .) يرجع الفضل فى قيامها الى الفقيه المالكى عبد الله بن ياسين الجزولى لتحقيق هدفين : الاول غرس الدين الصحيح فى نفوس البربر وتحررهم من أصحاب البدع الذين استغلوا فى البربر جهلهم بالعربية ومن ثم تعذر فهمهم للاسلام أو قراءتهم للقرآن فانحرفوا بهم عن الدين من أمثال صالح بن مطرف ، والثانى الجهاد : والجهاد هو السمة السائدة لسياسة كل الامراء المسلمين المغاربة كالمرابطين والموحدين وبنى مرين ، ويقصد به الفتح الاسلامى فى المناطق الوثنية فى أواسط وغرب افريقية من جهة وجهاد المسيحيين الذين باتوا يهددون الامارات الاسلامية فى الاندلس من جهة أخرى، والهدفان متلازمان، والسبيل اليهما الرباط ،فيه نشأت الدعوات ومنه قامت الدول ، سمتان اذن بارزتان فى الفكر المغربى : المالكية عصبه الاول فى الفقه والرباط عصبه الثانى فى الدعوات والحركات .

ولقد سعت دولة المرابطين الى تحقيق الهدفين ، فنشرت الاسلام فى مناطق من افريقية وحررت البربر من المنحرفين (١) ثم كان انتصارها الساحق على

(١) المرابطون لفظ مشتق من الرباط او المرابطة . والرباط هو المكان المخصص لاقامة الحرس او الجند ، والمرابطة تعنى المحافظة او ملازمة الثغور لحماية البلاد وغزو الاعداء ، قال تعالى : « ياايها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا ... » (ال عمران : ٢٠٠) اي ترصدوا للغزو فى الثغور ، وقال تعالى : « واعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل » (الانفال : ٦٠ اى الخيل المربوطة والمعدة للغزو فى سبيل الله ، وقد نشأ الرباط على السواحل لصد غارات النورمانديين ، والرباط مركز دينى كذلك منها نشأت بالمغرب طرق صوفية، ولكن صوفية محاربون : رهبان الليل وفرسان النهار . من هذه المراكز العسكرية الدينية انطلق المرابطون ، والقبائل التى اقامت دولة المرابطين كانوا ملثمين يلبسون المقتدرات من الصوف ويربطون على رؤوسهم كرازي الصوف يتلثمون بها ويسترون افواههم اتقاء البرد ورمال الصحراء ومازالت قبيلة الطوارق ملثمين .

(١) وفى الحرب مع برغواطة استشهد الداعية عبد الله بن ياسين عام ٤٥١ هـ .

المسيحيين فى الاندلس فى موقعه الزلاقة (٤٧٦ هـ) · على يد يوسف ابن تاشفين .

ومع هذه المحاسن التى تذكر للمرابطين فقد كانت للحركة مثالب أثارت عليها محمد بن تومرت الى ان قضى عليها ، واذا صرفنا النظر عن أن جهد المرابطين فى تعليم البربر اللغة العربية كان منقوصا ومن ثم ظل هناك حجاب يحول بينهم وبين الفهم الصحيح للدين ، واذا صرفنا النظر أيضا عن انغماس الحكام المتأخرين منهم فى الترف والملذات بعد دخولهم الاندلس ، فان الامر يعود بعد ذلك الى سوء تصرف الفقهاء الذين احسن أمراء المرابطين الظن بهم حتى لم يكونوا يقطعون أمرا دون مشورتهم . بل قضى على بن يوسف بن تاشفين على قضاته الا يبتوا فى قضية صغرت أم كبرت الا بمحضر اربعة من الفقهاء ، يقول المراكشى : فبلغ الفقهاء فى ايامه مبلغا عظيما لم يبلغوا مثله فى الصدر الاول من فتح الاندلس ، ولم يزل الفقهاء على ذلك وامور المسلمين راجعة اليهم ، وأحكامهم — صغيرها وكبيرها — موقوفة عليهم طول مدته ، فعظم امر الفقهاء، وانصرفت وجوه الناس اليهم فكثرت لذلك أموالهم واتسعت مكاسبهم (١) ·

وبصرف النظر عن اقبال الدنيا عليهم او اقبالهم على الدنيا فانهم بصدد الدين قد ترددوا الى ما كانت القاضية :

١ — اغفالهم القرآن والحديث : شغل فقهاء المرابطين بالفروع عن الاصول . ولم يكونوا فى ذلك على علم بشىء من علوم الدين سوى رسوم جدلية فى مسائل خلافية ، يقول المراكشى : ولم يكن يقرب من امير المسلمين ويحظى عنده الا من علم الفروع ، فنفقت (انتشرت) فى ذلك الزمان كتب المذهب وعمل بمقتضاها ، ونبذ ما سواها ، وكثر ذلك حتى نسى النظر فى كتاب الله وحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فلم يكن احد من مشاهير اهل ذلك الزمان يعتنى بهما كل الاعتناء (٢) ·

وكان من اثر هجرهم تفسير القرآن ودراسة الحديث وما يتصل به من مصادر ان جهلوا علم اصول الفقه الذى بمقتضاه تستنبط احكام — بموجب اصل الاجتهاد أو القياس — تلائم القضايا التى تعرض لهم ، مما ادى الى شيوع التقليد دون الاجتهاد وربما الى الخطأ فى الفتيا حتى وصفهم ابن تومرت بقوله : فقهاء جهال اذا سئلوا افتوا بغير علم فضلوا واضلوا .

---

(١) عبد الواحد المراكشى : المعجب فى تلخيص المغرب · ص ١٢٣ وقد وصفهم احد الشعراء بقوله :

فملكتموا الدنيا بمذهب مالك — وقسمتموا الاموال بابن القاسم

(٢) المرجع السابق نفس الصفحة ·

٢ — نبذهم أصول الدين وعلم الكلام حتى ترددوا فى التجسيم . وقد دان الفقهاء أيضا بتكفير كل من ظهر منه الخوض فى شيء من علم الكلام ، وقرروا تقبيح علم الكلام وكراهية السلف له وهجرهم من ظهر عليه شيء منه وانه بدعة فى الدين ، وربما أدى أكثره الى الاختلال فى العقائد ، حتى استحكم فى نفوس حكام المرابطين بغض علم الكلام وأهله . فكان يكتب عنه فى كل وقت الى البلاد بالتشدد فى نبذ الخوض فىشيء منه ، وتوعد من وجد عنده شيء من كتبه (١) .

وكان النفور من علم الكلام مقرونا بالابتعاد عن الرأى والتأويل مدعين انهم مقتدون بالسلف الصالح وبالامام مالك فى قبول النصوص على علاتهاواقرار المتشابهات كما جاءت ملتزمين بالنص الحرفى أو التفسير الظاهرى للايات الخبرية مما أفضى بهم الى التجسيم والتشبيه ، فلحقتهم صفة حشوية الفروع ، وكان ذلك من أشد ما أخذه عليهم ابن تومرت حتى رماهم بالكفر على التجسيمواوجب على المسلمين حربهم وقتالهم .

٣ — تعقيدهم صغائر الامور : وماذا يتوقع ممن اغفل القرآن ونبذالحديث وهجر الاصول مكتفيا بالفروع ، وكيف يستقيم الفرع بدون الاصل ؟ لقد تستر الفقهاء وراء مناقشات لفظية ومماحكات عقيمة ، ولم يكن تعقيد مسائل الدين عن جهل بالاصول فحسب ، بل لتظل الحاجة اليهموالى فتاويهم قائمة ، لقد جعلوا من الفقه علما من علوم الدنيا لا الاخرة اذ خصصوه للتفريعات العقيمة والفتاوى الغريبة قاصدين من ذلك على حد تعبير الغزالى نيل العز ودرك الجاه من قبل الولاة .

وليس ادل على جمود فقهاء المرابطين من موقفين :

الاول : ايعازهم الى أمير المسلمين على بن يوسف بن تاشفين بحرق كتب الغزالى وتوعد منوجد بحوزته شيء منها بالقتل ومصادرة الاموال ، كأنهم شعروا بأنهم المقصودون حين اشار الغزالى الىأن علم الفقه قد نقل الىمعان مذمومة وانه اصبح من علوم الدنيا لا الاخرة على ايدى بعض الفقهاء أو خصص لمعرفة الفروع الغريبة فى الفتاوى والوقوف علىدقائق عللها واستكثار الكلام فيها ، وحفظ المقالات المتعلقة بها ، فمن كان أشد تعمقا فيها واكثر اشتغالا بها يقال هو الافقه ، وأصبح اسم الفقه يطلق على من لا يحيط من علوم الشرع بشيء سوى رسوم جدلية فى مسائل خلافية فيعد بذلك من فحول العلماء مع جهل بالتفسير والاخبار (٢) . والواقع أن هؤلاء الفقهاء كانوا بحق نقلة اخبار وحملة أسفار لا يفقهون .

---

(١) استاء معظم أهل السنة وعلى رأسهم الغزالى من علم الكلام فحمل على المتكلمين ولكن هذا ما افضى اليه حال علماء نبذوا الكلام : التجسيم والحشو .

(٢) الغزالى : الاحياء ، حـ ١ باب العلم ، ص ٢٨ .

الثاني ـ افتضاح أمرهم حين دعاهم الامير لمناظرة ابن تومرت في الدين : وقد اتفقت المصادر كلها على ذلك وأرجعوا افحامه لهم وتفوقه عليهم الى أنهم خلومن جميع العلوم النظرية سوى علم الفروع، ولم يجدوا سترا لعجزهم الا أن يحرضوا عليه الامير : هذا رجل خارجي احمق صاحب جدل ولسان، يضلجهال الناس . ولئن بقي بالمدينة ليفسدن عقائد أهلها وليضلن جهال الناس (١) ·

٤ ـ وتغاضيهم عن كبائر الافعال وتهاونهم فيالنهى عن حلائلالمنكرات :

أ ـ **المرابطـون :** رجال ملثمون ونسـاء سافرات ! ! وان كان ذلك مـن العوائد القبلية الا أن ابن ترمرت لم يجد في ذلك الا منكرا تغاضى عنه فقهـاء المرابطين . يتشـبه رجالهم بالنساء في تغطية الوجوه بالتلثم والتنقيب ويتشبه نساؤهم بالرجال في الكشف عن الوجوه بلا تلثم ولاتنقيب . لعنوا وفقا للحديث : « لعن المتشبهات من النساء بالرجال والمتشبهون من الرجال بالنساء » فشملتهم اللعنة جميعا رجالا ونساء . تسير نساؤهم كاسيات عاريات مائلات (عن الحق) مميلات (اى يثرن الفتنة والميل اليهن) سافرات الوجوه شـعورهن كاسـنمة البخت (٢) يغدون في سخط ويردحون في لعنة (٣) ·

ب ـ **الخمـر :** تشير المصادر التي تروى سيرة ابن تومرت الى انه في طريق عودته من الشرق سواء على السفينة أو حين وطأت قدماه أرض تونس

(١) يروى ابن ابى زرع فا كتابه الانيس المطرب ان ابن تومرت دخـل مراكش فكان يمشى فى الاسواق بريق الخمر ويكسر الات الطرب فاتصل خبره بالامير على بن يوسف بن ناشفين فامر باحضاره فلما ساله عن امره اجاب انما انا رجل =

= فقير طالب الاخرة امر بالمعروف وانهى عن المنكر وانت اولى بذلك اذ وجب عليـك النهى عن المنكر ··· « كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون » · فلما سمع احياء السنة واماتة البدعة وقد ظهر بملكك المنكرات وانت مسئول عن ذلك اذ عاب الله امة تركت الامير ذلك هابه وامر باستدعاء الفقهاء لمناظرته واختاره فحضر فقهاء مراكش واشياخ لمتونه فلما اكتمل الجميع قال لهم الامير : انما بعثت لكم لتختبروا امره ·· فان كان عالما اتبعناه وان كان جاهلا ادبناه ··· ولم يكن لهم معرفة بالاصول والجدل . ويشار عادة الى ابن تومرت قد سالهم عن مصادر العلم فاجابوا : الكتاب والسنة والاجماع فقال انما اسالكم عن طرق العلم هل تنحصر ام لا فان انحصرت ففيم تنحصر ؟ حتى اذا عجزوا اجاب · تنحصر طرق العلم ثلاثة : الحس والعقل والسمع . والحس على ثلاثة اقسام : متصل ومنفصل وما يجسده الانسان في نفسه . والعقل على ثلاثة اقسام : واجب وجائز ومستحيل . والسمع على ثلاثة اقسام : الكتاب والسنة والاجماع فلما اخذتهم فضيحة العجز قالوا للامير : خارجى احمق صـاحب جـدل ولسان ···

(٢) اى يجمعن شعورهن فوق رؤسهن حتى تبدو كاسنمة الابل ·

(٣) ابن تومرت وجمع عبد الرحمن بن علي : أعز ما يطلب ، ص ٢٥٧ ·

حتى وصل الى مراكش انكر على الناس تعاطى الخمر وانه كان يسير فى الاسواق فى تونس وبجايه ومراكش يهاجم الخمارات ويريق الخمر ويكسر أوانيهـا مما يدل على انتشارها ، هذا وقد تهاون حكام المرابطين وفقهاؤهم فى شان تحريمها ، وقد أفرد ابن تومرت بابا كاملا فى كتابه ٠٠ أعز ما يطلب ٠٠ فى تحريم الخمر ، ذاكرا ايات تحريمها والاحاديث النبوية فى لعن شاربها وساقيها وبائعها ومبتاعها وعاصرها ومعتصرها وحاملها والمحمولة اليه ، وأن من شربها فقد نزع منـه الايمان ،وان من مات سكيرا فقد مات كافرا ،وفى وجوب اراقتها وكسر أوانيها ٠

جـ ـ الفسـق : ومنكرات أخرى تصدى لهـا ابن تومرت ، فحين دخـل فاس خرج على رأس سبعة من طلبته يحملون المقارع وقد امرهم بتكسير ما كان فى الحوانيت المليئة بالدفوف والمزامير والعيدان (جمع عود) والاربية (جمع ربابة) والقيثارات وجميع أدوات اللهو ، وان كان ذلك مما يمكن أن يعد من مظاهر الترف فى طور المتحضر وفقا لنظرية ابن خلدون فان هناك من المنكرات التى تبلغ حد الفسق والفواحش ما لا سبيل الى تبرير سكوت الفقهاء عنه ٠

لا عجب أن أسرع الفناء الى دولة المرابطين بعد أن قامت على الجهاد فلم تعمر قرنا واحدا ، وان تكون نهايتها على يدى من لم ير فيهم غير الكفر والفسوق والعصيان ، وأن تجب حربهم باوجب من حرب الروم والمجوس على حد تعبيره ، « كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون » (المائدة : ٧٩) ٠

ابن تومرت ـ حيـاته وأسـفاره :

محمد بن عبد الله بن تومرت من قبيلة مرغه أحدى قبائل المصامدة القاطنة

---

(١) وثائق موحدية ص ٦٤ نقلا عن د ٠ سعد زغلول عبد الحميد : محمد بن تومرت وحركة التجديد فى المغرب والاندلس ص ١٧ ٠

(٢) يبشير كتاب القرنين الخامس والسادس الى عادات غريبة فى بعض المنـاطق الجنوبية من المغرب الاقصى ، من ذلك عادة الموارية تفخر بها نساؤهم اذ يسمح لشباب الناحية ان يواربوا المرأة اذا دخل بها زوجها بان يحتملوها ويمسكوها عن زوجها مدة تطول أو تقصر على قـدر جمالهـا ، أو الرغبـة فى الرجـل الجميـل أو الشجاع الـذى يسرهم أن يأخذوا منـه نسـلا بينما لا يتركون اصحـاب العاهات ستقرون فى بلدهم خشية افساد النسـل (البسكرى : المغرب فى ذكر افريقية والمغرب ص ١٣٤ نقلا عن د ٠ سـعد زغلول : ابن تومرت ص ١٢ ٠

ويشير ابن خلكان الى انه حين انتهى المهدي الى بلدته المهدية رأي اولاد اهـل الجبل شقرازرقا والوان اباءهم السمرة والكحل فسالهم عن سبب ذلك فلم يجيبوه فالزمهم الاجابة فادعوا ان مماليك الامير يحيى بن تميم بن المعز بن باديس يصعدون اليهم لجمع الخراج ويكرمونهم على الخروج من منازلهم ويختلون بنسائهم فياتى الاولاد على هذه الصفة (ابن خلكان : وفيات الاعيان نقلا عن كتاب إعز ما يطلب ص ٣٢ ٠

بجبال اطلس من اقليم السوس ولذلك عرف بالفقيه السوسى ، وهو من البربر ولكنه نسب نفسه بعد أن اشتهر أمره الى العلويين من بنى الحسن بن على ، فكانه من سلالة الادارسة ملوك فاس (١) ، والده عبد الله وقيل عمر وعرف باسم امغار بمعنى الشيخ أو الزعيم ، وأظهر ابن تومرت منذ صغره ميلا الى العلم وملازمة للمساجد حتى سمى (أسافو) أى المشعل أو السراج لكثرة ما كان يسرج القناديل في المساجد للقراءة والصلاة ٠

دفعته الرغبة الى مزيد من العلم الى السفر الى الاندلس ، وفيها تأثر بأراء ابن حزم فى الفقه دون الكلام (٢) ، ثم رحل الى الشرق فى أول القرن السادس الهجرى (٥٠١ هـ) مارا بالاسكندرية ومكة وبغداد حيث درس أصول الفقه وأصول الدين والحديث على مشاهير العلماء من أمثال ابى بكر الشاشى وعلى بن المبارك بن عبد الجبار ، وتذكر الروايات الموحدية أنه التقى بحجة الاسلام ابى حامد الغزالى وانه درس عليه ، وان عالم الحقيقة قد دعا على المرابطين الذين مزقوا كتبه بتفريق ملكهم وانه المح الى قيام دولة المغرب على يديه (٣) ، والرواية غير صحيحة لان الغزالى كان أنذاك فى أزمته الروحية التى أخفى فيها عن بغداد ، ولكن الصحيح ان ابن تومرت قد تاثر بتعاليم الغزالى فى الكلام على الخصوص متبينا كثيرا من اراء الاشاعرة مستحسنا طريقتهم فى الانتصار للعقائد الدينية بالحجج العقلية وفى تأويل المتشابهات وانه برحلته هذه قد استكمل مرحلة طلب العلم (٤) ٠

ومع رحلة العودة تبدأ المرحلة الثانية من حياته : مرحلة الامر بالمعروف والنهى عن المنكر : ففى الاسكندرية اندفع فى تنفيذ أوامر الله بصدد المنكرات فاثار عليه العامة والغوغاء ٠ واعترضوه وهو فى طريقه الى مجلس شيخ الاسكندرية ابى بكر الطرطوشى حتى انقطع عن حضور دروسه ٠ ثم كان أن نفاه عن البلاد متولى الاسكندرية ٠ فركب البحر فانكر على ركاب السفينة المنكرات

---

(١) اختلف المؤرخون فى صحة نسبه الى النبى ٠٠

(٢) ابن حزم امام الظاهرية فى الاصول حيث الوقوف عند ظاهر النص ولا يختلف فقهاء المرابطين معه فى ذلك ، ولكنه فى الفروع لا يري ضرورة التقيد بمذهب من المذاهب الاربعة وانما المعول كتاب الله وسنة الرسول وما كان عليه الصحابة ، وقد صادف ذلك رضى فى نفس الشاب على فقهاء المالكية ٠

(٣) يقول ابن ابى زرع صاحب الانيس المطرب" انه لازم الغزالى ثلاث سنين وكان الاخير .. فى مجالسه لابد لهذا البربرى من دولة " ونقل أصحابه الخبر اليه ٠٠ فعزم على الرحيل الى المغرب ٠

(٤) يصفه ابن خلدون بانه عاد من المشرق بحرا متدفقا من العلم وشهابا واريا من الدين ٠

وأراق الخمر وأمرهم بالصلاة وقراءة القران (١) ،ومن تونس حتى المغرب الاقصى واصل دعوته الاصلاحية دون كلل اذ ما وطات قدماه أرض تونس حتى سار فى الاسواق يحطم الات اللهو ويهاجم محلات الخمر ويتعرض للنساء السافرات فى الطرقات ويعلم الطلبة ويجادل السلطات من مدينة الى أخرى عبر قسنطينة وبجاية وملالة وتلمسان وفاس ومكناسة ومراكش وأغمات حتى بلدة تنملل . كان لايروم الا تحقيق ما انتواه : اماتة المنكر واحياء العلم واخماد البدع(٢) . كان يعلم الطلبة فى المساجد ويشيد ما تهدم منها ويتشدد على فقهاء المرابطين ان تهاونوا فى اقامة الحدود ويناظرهم فى العلم والاعتقاد ويفهمهم اذ لقى قوما فارغين عن علم خلا علم الفروع (٣) ، ويمنع بالعنف شرب الخمر يريقها ويكسر أوانيها كما يكسر الات الطرب ويحول بين النساء وبين الاختلاط فى الاسواق وفى الافراح ، وفى كل مدينة يدخلها لا يخرج منها الا والناس قد انقسموا بآرائه فريقين : هذا من شيعته وهذا من عدوه ، وانتهى بى المطاف فى رحلة تزيد على الخمسة الاف كيلو مترا الى مسقط رأسه بين أهله وعشيرته وقد تبعه بعض أتباعه ومريديه وعلى رأسهم عبد المؤمن بن على الزناتى مؤسس دولة الموحدين .

وفى عام ٥١٥ هـ تقريبا تبدأ المرحلة الثانية من حياة ابن تومرت بين عشيرته : مرحلة الدعوة الدينية والسياسية، أماالجانب الدينيفيتمثل فيتعليمه البربر أصول دينهم وهو أول من استحدث فى الاسلام الاذان وخطبة الجمعة بلغة غير العربية ساعيا الى أن يعقل الناس ما يسمعون معلما اياهم العربية اللازمة لصلاتهم (ما لاتصح الصلاة الا به كالفاتحة وسورة) فارضا عليهم التفقه فى الدين (فاجتهدوا فى تعليم ما يلزمكم من فرائضكم واشتغلوا بتعليم التوحيد فانه أساس دينكم حتى تنفوا عن البارى التشبيه التشريك والنقائص والافات والحدود والجهات ...) (٣) داعيا الى مبايعته بالامامة مطلقا على اتباعه اسم الموحدين مدعيا انه المهدى وملزما اتباعه بطاعته متهما من شك فى امامته أو مهديته بالكفر متوعدا من ناواه بالقتل اذ أن (أمر المهدى حتم من

---

(١)فكان ان القاه اهل السفينة فى البحر فاقام اكثر من نصف يوم يجري فى ماء السفينة فلما راوا ذلك من امره انتشلوه واكرموه (المراكشى : المعجب فى تلخيص اخبار المغرب) .

(٢) عبد الواحد المراكشى المعجب ... ص ١١٧ (٣) المرجع السابق ص ١١٩ .

(٣) وثائق موحدية ص ٥ نقلا عن د . سعد زغلول مقالة محمد بن تومرت ص ٢٢ نشر جامعة بيروت العربية .

خالفه يقتل لا دفع فى هذا لدافع ولا حيلة فيه لزائغ) مضيف على شخصه العصمة (١) ٠

ويشير المؤرخون الى انه أخذ فكرة المهدية عن الشيعة (٢) ، والرأى عندى أن تصورات الامامة والمهدية والعصمة لم تكن لديه عن عقيدة ــ كما هو حال الشيعة ــ وانما لدواع سياسية ٠

أما الجانب السياسى فيتمثل فى ندبه اتباعه لجهاد المرابطين راميا اياهم بالكفر والتجسيم ، وهو فى سبيل ذلك أقام تنظيما دقيقا اقتدى فيه بتنظيم الدعوة للرسول فى المدينة مقتفيا أثره فقسم أتباعه الى مهاجرين صحبوه فى رحلته من تونس الى مراكش والى أنصار من أهل عشيرته (قبيلة هرغه) وصنفهم طبقات منهم العشرة وهم المهاجرون الاولون الذين أسرعوا الى دعوته ، ومنهم الخمسون المؤمنون ممن ناصروه ، ثم تاسى بالرسول فى المؤاخاه بين اتباع لا تجمعهم قبيلة واحدة ، وفى اعتكافه فى المغارات للعبادة والتزكية الروحية ٠

بذلك أحكم ولاء الناس له ثم دعاهم الى قتال المارقين عن الدين ، المجسمة الكافرين ، ويعنى بهم المرابطين ٠

وهو وان كان قد مات قبل قيام دولة الا أن دعوته كانت قد انتشرت كما انه كان قد أحكم تنظيمه الذى تابعه من بعده عبد المؤمن بن على ٠ فلم تنقض على وفاته أكثر من سبعة عشر عاما حتى كانت جيوش ابن تومرت قد دخلت مراكش عاصمة المرابطين لتقوم على أنقاضها دولة الموحدين ٠

بهذه الروح التى بثها ابن تومرت (٣) استقر الاسلام فى نفوس البربر

---

(١) ذاكرا فى ذلك أحاديث منسوبة الى النبى فى أمر الامام وانه لابد منه فى كل زمان وفى أمر المهدي وانه يظهر ببلاد المغرب ! (لاتزال طائفة بالمغرب ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى ياتى أمر الله ، وقد اعلن مهديته فى رمضان عام ٥١٥ ، راجع الانيس المطرب وقد قوى اعتقاد اتباعه عصمته ان الله قد عصمه من الاخطار فى رحلته حين القى به أصحاب السفينة فى الماء لنهيه عن المنكر وفى تونس وفى تلمسان وفى فاس وفى مراكش حيث تعرض للموت أو القتل أو الاغتيال عدة مرات حسب رواية تلميذه ومؤرخه ابن بكر الصهناجى المعروف بالبيدق ٠

(٢) يقول المراكشى : وكان يبطن شيئا من التشيع غير انه لم يظهر منه الى العامة شيء (المسبب ص ١٢١ ٠

(٣) ولكنها آفة الترف مرة اخري اذ انهزم الموحدون بعد اقل من خمسة عشر عاما فقط من الاسبان فى موقعة حصن العقاب عام ٦٠٩ هـ / ١٢١٢ م ٠

فتحرروا من البدع ومن المعتقدات المـارقة لينطلقوا بعد ذلك فى الاندلس يصولون ويجولون وينزلون الهزائم بقشتالة وليون وأرجون والبرتغال الى أن كانت موقعة الارك عام ٥٩١ هـ · حيث تم تحطيم جيوش قشتالة فى عهد ثالث خلفاء الموحدين يوسف بن منصور مستعيدين ذكريات انتصارات عبد الرحمن الداخل وعبـد الرحمن الناصر ليبعد شبح ضياع الاندلس (الفردوس المفقود) عدة قرون ·

وقد اختلف المؤرخون فى تقييمه اختلافا كبيرا وهم فى اختلافهم معذورون ومحقون ، يصفه ابن خلكان بانه كان ورعا زاهدا متقشفا ··· فصيحا شـجاعا شديد الانكار على الناس فيما خالف الشرع لا يرض فى أمر الله بغير اظهـاره متحملا الاذى من الناس بسببه ، نالت منه المكاره فى كل بلد حط فيه بسـبب دعوته (١) بينما يصفه صاحب الانيس المطرب بعد ان يقول عنه انه كان سفاكا للدماء غير متورع فيها ولا متوقف عنها يهون سفك دم عالم من الناس لبلوغ غرضه · مهـد الملـك لغيره بالخـدع ووحـد قوما قد غلب عليهـم الجهـل وتمكن منهـم (٢) ·

بينما يصفه ابن خلدون فيقول انه لم تعرف عنه بدعة الا ما كان من وفاقه الامامية والشيعة فى القول بالامام المعصوم (٣) ·

والواقع انه ما كان لوجه الله يبقى وما كان لغير وجهه يفنى ، فقد بقى من دعوة ابن تومرت التصور النقى للاسلام بين البربر الذين كادت تنحرف بهـم دعاوى المـارقين ، وظل المغرب على حاله الى يومنا هذا كما خلفته دعوة ابن تومرت فى التوحيد والتنزيه · أما دعاوى عصمته ومهديته فقد تداعت منـذ عصر الخليفة الثالث للدولة كما تهاوت محاولته لتعديل مذهب الامام مالك التى كان باعثها الخصومة اللدودة لفقهاء المـالكية والمرابطين اذ عادت المـالكية كما كانت منذ عهد الخليفة الثامن لدولة الموحدين ·

اراؤه الكلاميـــة :

أهم ما ترك ابن تومرت من مؤلفات ينشر فيها دعوته : « أعز مايطلب »(٤)

---

(١) ابن خلكان : وفيات الاعيان نقلا عن مقدمة كتاب اعز ما طلب ص ٢٥ ·

(٢) ابن ابى ذرع : الانيس المطرب نقلا عن مقدمة كتاب اعز ما يطلب ص ٥٠ ·

(٣) ابن خلدون : العبر نقلا عن مقدمة كتاب اعز ما يطلب ص ٥٩ ·

(٤) اسم الكتاب بالكامل : اعز ما يطلب وافضل ما يكتسب وانفس ما يدخر واحسن مايعمل العلم الذي جعله الله سبب الهداية الى كل خير هو أعز المطالب وافضل المكاسب وانفس الذخائر واحسن الاعمـال ·

و « المرشد في التوحيد ، وقد كتبها باللغة البربرية لجمهور الموحدين لارشاد المؤمنين ·

٧ ـ في وجوب العلم :

العلم واجب لان العبادة قائمة على العلم ، ومن ثم فان العلم بالتوحيد مقدم على العبادة ، ولا سبيل الى العلم الا بالعقل ، به يعلم توحيده ـ سبحانه ـ من وجه افتقار الخلق الى الخالق ووجوب وجود الخالق ـ سبحانه ـ ، واستحالة دخول الشك في وجود من وجب وجوده : « أفي الله شك فاطر السموات والارض » (ابراهيم : ١٠) ·

والعلم أصل الايمان وجميع الطاعات ، العلم نور وأضداده ظلمات · والذين آمنوا وعزروه ونصروه وأتبعوا النور الذي أنزل معه » (الاعراف : ١٥٧) فالايمان قرين النور ·

والجهل ظلمة ، وهي أصل الضلال ، دفع الكافرون الحق بالجهل ، بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه » (يونس : ٩٣) فالجهل أصل الضلال ·

والشك من أصول الضلال · قال تعالى « انا كفرنا بما أرسلتم به وانا لفي شك مما تدعوننا اليه مريب » (ابراهيم : ٩) · والشك ضد العلم « وان الذين اختلفوا فيه لفي شك منه ما لهم به من علم » والظن كذلك ضد العلم «مالهم به من علم الا اتباع الظن » · (النساء : ١٥٧) ·

ولقد أوجب الله على عباده العلم وعظم شانه وشرف قدره ، اذ العلم وضوح الحقائق في النفس ، بينما التقليد جهل لا يفضي الى علم ، ومحال ثبوت الحق بالجهل ·

يهدف ابن تومرت من هذا التمهيد الى هدفين :

أ ـ بيان استحالة ثبوت فرع دون أصل وادانة فقهاء المرابطين الذين ظنوا امكان الاستغناء بالفروع عن الاصول ، أو بالفقه عن الكلام ، اذ العلم بالتوحيد مقدم على العبادة ، ولا سبيل الى العلم بالتوحيد الا بالعقل وذلك أيضا ما طرحوه وأغفلوه ·

ب ـ ان لا سبيل الى العلم بوسائل ظنية ، والقياس ـ المصدر الرابع من

مصادر التشريع ـ يفضى الى الظن(١) المعارض للعلم اليقيني. كذلك التقليد .وكل قد عمل به فقهاء المرابطين ٠

٢ ـ في طرق العــــلم :

تنحصر طرق العلم فى ثلاثة : الحس والعقل والســمع ٠

فالحس على ثلاثة أقسام : متصل ومنفصل وما يجده الانسان فى نفسه ٠

والعقل على ثلاثة أقسام : واجب وجائز ومســتحيل ٠

والسمع على ثلاثة أقسام : الكتاب والسنة والاجمــاع ٠

٣ ـ في العــــلم والمعــلوم :

والمعرفة علم ومعلومات . أما العلم فينقسم الى ثلاثة اقسام : العلم بالدين والعلم بالدنيا والعلم بما يتوصل به اليهما . والعلم بالدين على ثلاثة أقسام : العلم بالله والعلم بالرسل والعلم بما جاءت به الرسل . والعلم بالله على ثلاثة أقسام : العلم بما يجب له . والعلم بما يجوز عليه . والعلم بما يستحيل عليه . فاما العلم بما يجب له فهو على ثلاثة : الوجود والوحدانية والكمال . والذى يجوز عليه ثلاثة : ايجاد العالم واعدامه بعد وجوده واعادته بعد اعدامه . والذى يستحيل عليه ثلاثة : التشبيه والتشريك والنقائص ٠

فاما العلم بوجوده فينبنى على نفى التشبيه (١) ، والتشبيه عــلى ثلاثة أنواع : التقييد بالزمان والتقييد بالمكان والتقييد بالجنس . والاول هو التغــير والثانى هو التحيز والثالث هو التاليف ٠

والعلم بالوحدانية يبنى على نفى الشريك . والشريك على ثلاثة : الاتصال والانفصال والحلول (٢) والكمال ينبنى على نفى النقائص وهذه ثلاثة : منها

---

(١) مصادر التشريع والعلم اليقينى عند ابن تومرت ثلاثة فقط : الكتاب والسنة والاجماع (ويقصد اجماع الصحابة) ولا اجتهاد فى مسائل الشرع لان العقل فيه تجويز وفى ذلك تشكيك فى احكام الدين . يقول ابن تومرت لما اوجب الله تبارك وتعالى علينا احكام الشريعة وجب علينا العلم بها والعلم لا يؤخذ من الظن وانما يؤخذ من الاصل المقطوع به ٠

(٢) هكذا قرن ابن تومرت بين وجود الله وبين نفى التشبيه ليلزم عن ذلك مرادفه التشبيه للكفر او بالأحري تكفير المشبهة ٠

(٣) القول بتعدد صفات الله فانها غير ذاته يفضى الى شرك الاتصال . والقول بتعدد الالهة هو شرك الانفصال والقول بتجسد الالوهية او حلول اللاهوت فى الناسوت هو شرك الحلول ٠

ما يمنع الافعال ومنها ما يمنـع الادراك ومنها ما يمنـع الكلام ، فالموانع من الافعال كالعجز والجهل وغير ذلك ، والموانع من الادراك كالعمى والصمم وغير ذلك من الموانع عن الكلام كالخرس والبكم وغير ذلك من الافات ، وفى لفظ اخر النقائص ثلاثة : ما يدل على الحدوثوما يمنع الافعال وما يمنع الادراك •

وأما العلم بالرسول فعلى ثلاثة أيضا : العلم بما يجب اثباته للرسول والعلم بما يجب نفيه عنه والعلم بما يجوز عليه ، فالذى يجب اثباته للرسـول : الصدق والامانة واتباع الحق فى أقواله وأفعاله ، والذى يجب نفيه عنه الكذب والخيانة واتباع الباطل فى أقواله وأفعاله ، والذى يجوز عليه ما يجوز على البشر من الانتفاع والاستضرار وفى لفظ اخر يجوز عليه السراء والضراء والسهو الذى لا ينافى الرسالة •

وأما العلم بما جاءت به الرسل فعلى ثلاثة : الوحى والتكليف والجزاء على التكليف ، والوحى على ثلاثة : الامر والنهى والخبر ، والتكليف على ثلاثة أيضا : الايمان والتقوى والورع (١) وهو الاحتياط فى الدين • والفرق بين الوحى والتكليف ان الوحى هو الامر والنهى والخبر ـ بما أخبر به من غيوب فى محكم الكتاب ـ والتكليف هومقتضى الامر والنهى، والجزاء على التكليف ثلاثة : الحساب والثـواب والعقـاب •

وأما العـلم بالدنيا فعلى ثلاثة أقسام : العلم بمنافعها والعلم بمضارها والعـلم باسباب المعيشة •

وبعد الحديث عن العلم يكون العلم عن المعلوم ، والمعلومات على ضربين : موجود ومعدوم ، والموجود على ضربين : مطلق ومقيد : والمقيد هو المخصص والاختصاص اما أن يكون بزمان دون زمان أو بجهة دون جهة أو بخاصية دون خاصية ، والموجود المطلق هو الذى ليس بمقيد ولا متخصص وهو القديم الازلى : استحالت عليه القيود والخواص ـ لم يتقيد وجوده باختيار مخترع مختار ، ولم يتخصص بتخصيص مقدر مقتدر ولم يرتبط وجوده بوجودهما على الاطلاق ، ليس قبله قبل ولا بعده بعد ولا يلازمه غير ولا يكون فى حرم (٢) •

والموجود المقيد هو المحدث ، والمحدث هو مفتتح الوجود الذى وجب له الحد والانقضاء ووجب له الانحصار والافتقـار ووجب له العجز والقصور عن الاحاطة بنفسه وكيفية وجوده •

---

(١) يلاحظ التعسف فى التقسيم الذى تكلفه ابن تومرت تكلفا لا مبرر له وان كان ذلك لا ينفى الاحكام فى عرض مذهبه •

(١) ابن تومرت : اعز ما يطلب ص ١٩٥ •

٤ — في وجـــود الله وتنزيهـــه :

وجود البارى يعلمه العقل بالضرورة . والضرورة ما لا يتطرق اليه الشك ولا يمكن للعاقل دفعه . قال تعالى : « أفى الله شك فاطر السموات والارض ٠٠ » (ابراهيم : ١٠) . وما انتفى عنه الشك وجب كونه معلوما بضرورة العقل ٠

فبحدوث نفسه يعلم الانسان وجود خالقه لعلمه بانه موجود بعـد ان لم يكن « وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا » (مريم : ٩) . يعلم الانسان بالضرورة ان المـاء الذى خلق منه كان على صفة واحدة ليس فيه اختلاف ولا تركيب ولا تصوير ولا عظم ولا لحم ولا سمع ولا بصر ثم وجدت فيه هذه الصفات كلها بعد ان لم تكن . فلما علم حدوثها علم انه لابد لها من خالق خلقها . وبالفعل الواحد يعلم وجود البارى سبحانه . وكذلك الثانى والثالث الى ما لا ينحصر ٠٠٠ وما وجب للفعل الواحد من الافتقار الى الفاعل وجب لجميع الافعال . اذ كل ما علم وجوده بعد أن لم يكن وجب بالضرورة حدوثه . يعلم حدوث الليل والنهار والناس والدواب والانعام والطيور والوحوش ٠٠ وغير ذلك ٠

واذا علم أن الله خالق كل شيء علم انه لا يشبه الشيء الا ماكان من جنسه . ويستحيل أن يكون الخالق سـبحانه من جنس المخـــلوقات اذ لو كان مـن جنسها لعجز كعجزها (١) ٠

فاذا علم نفى الشبه بين الخالق والمخلوق عـلم كونه سبحانه موجودا وجودا مطلقا بلا بداية ولا نهاية ولا تحديد ولا تخصيص ولا تحيز ولا تغير ولا حدوث ولا افتقار . اذ كل من وجدت له البداية له قبل . وكل من له قبل له بعد . وكل من له بعد له حد . وكل من له حد محدث . سبحانه هو الاول والاخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم . الاول من غير بداية والاخر من غيرنهاية والظاهر من غير تحديد والباطن من غير تخصيص . موجود على الاطلاق من غير تشبيه ولا تكييف . وليس له مثل يقاس عليه ٠ « ليس كمثله شيء وهو السميع البصير » لا يلحقه الوهم ولا يكيفه العقل ٠

للعقول حد تقف عنده لا تتعداه وهو العجز عن التكييف . وليس لها وراؤه مجال للتمس الا التجسيم والتعطيل . عرفه العارفون بأفعـاله فنفـوا التكييف ككيفية الاستواء . وحديث النزول وغير ذلك من المشابهات فى الشرع يجب الايمان بها كما جاءت مع نفى التشبيه والتكييف . لا يتبع المتشابهات فى الشرع الا من فى قلبه زيغ ٠ « فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشـابه منه » (ال عمران : ٧) خلاصة ما وردناه من نصوص ما ياتى :

---

(١) ابن تومرت : اعز ما أطلب ٠٠٠ ص ٢٢٩ — ٢٣٢ ٠

١ ــ انه لابد من العلم اليقيني بأصول الدين وسبيل ذلك هو العقل ، به يعرف وجوده ووحدانيته وتنزيهه ٠

٢ ــ انه اذ وافق المعتزلة فى وجوب تنزيه الله عن صفات المخلوقين فانه خالف منهجهم فى التأويل العقلى اذ أوجب الايمان بالمتشابهات كما جاءت مع نفى التشبيه والتكييف (١) ٠

وينتقد ابن تومرت المجسمة والمعتزلة معا ، اذا استند الفريقان الى أقيسة فاسدة ، أما المجسمة فقد استندوا الى قياس الوجود وقياس المشاهدة ، أما المعتزلة فقد استندوا الى قياس الافعال ، قالت المجسمة جميع ما شاهدنا وجوده على ثلاثة أقسام : جواهر وأعراض وأجسام فكذلك ما غاب عنا ، يعنـــون بذلك البارى ، سبحانه وتعالى عن قول المبطلين ، اذ البارى ليس بجـــوهر ولا جسم ولا عرض ، واما المشبهة فقد استندوا الى قياس المشـــاهدة وهو قياس أصحاب الجهة ، اذ قالوا جميع ما شاهدناه من الموجودات لم نشـاهد شيئا منها الا فى جهة وكذلك الغائب عنا ، يعنون البارى ، سبحانه وتعالى عن قول المبطلين ٠

وأما المعتزلة ــ ولا يشير اليهم بالاسم ــ فقد استخدموا قياس الافعال ، ذلك انهم قالوا رأينا مشاهدا انه كل من فعل فعلا اتصف به ، فمن اعتدى وظلم سمى بذلك جائرا وظالمـا ، فدل هذا على أن البارى سبحانه لا يفعل ظلمـــا ولا جورا اذ لو فعل هذا لسمى به ، والذى قالوه باطـل من وجهين ، أحدهما : أن البارى سبحانه لا تتصف أفعاله بالجور والظلم ، وانما يتصف بذلك من حجرت عليه الامور وحدت له الحدود فمن تعداها ســمى بذلك جائرا وظالمـا ، والبارى سبحانه لا حاكم فوقه ولا امر ولا ناهى غيره ، فلو أدخل عبيده كلهم الجنة لكان ذلك منه فضلا ، ولو أدخلهم كلهم النـار لكان ذلك منه عدلا ، يفعل فى ملكه ما يريد ويحكم فى خلقه ما يشاء لا رادلامره ، ولا معقب لحكمه ، والوجه الثانى : أن الذى قالوه لا يصح الا بتوقيف من الشارع ولا سبيل الى وجـــوده أصـــلا ٠

وظاهر ان ابن تومرت يتبنى موقف الاشاعرة تماما بصدد أفعال الله كما يتفق معهم بصدد مسائل أخرى كثيرة ٠

---

(١) يجيز ابن تومرت التأول للمسترشد الذى يقنع بالدلالة الظاهرة للايات الخبرية ومجال التاويل عنده محدود مقصور على التشبيه والاستعارة وحذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه ووصف ما لا يعقل صفة من يعقل ، وتسمية الشىء ما يشاركه او يقارنه او ما يخالفـــه وتسمية المعانى باســماء الاشخاص وذلك كله اقرب الى اللغـــة من تحكم العقل ولذا فهو يشترط على من يؤول الا يخل بلسان العرب ٠ راجع اعز ما يطلب ص ٢٨٢ ٠

٥ ـ اسـماء الله :

اسماء البارى سبحانه موقوفة على اذنه ، لا نطلق عليه الا ما ورد فى كتابه على لسان نبيه ، لا يجوز القياس والاشتقاق والاصطلاح فى أسمائه ، يسمى المخلوق فقيها سخيا لعلمه وكرمه ولا يقاس الخالق سبحانه . وليس للمخلوق أن يتحكم على خالقه فيسميه بما لم يسم به نفسه فى كتابه . وانما يسميه باسمائه الحسنى ويدعوه بها « ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها .. وذروا الذين يلحدون فىأسمائه سيجزون ماكانوا يعملون »(الاعراف : ١٨٠)(١)

٦ ـ رؤية الله :

ومما ورد فى الشرع من الرؤية يجب التصديق به ، يرى من غير تشبيه ولا تكييف . لا تدركه الابصار بمعنى النهاية والاحاطة والاتصال والانفصال لاستحالة اتصافه بحدوث المحدثات .

٧ ـ فى القضـاء والقـدر :

أحاط الله بكل شىء علما وأحصى كل شىء عددا « ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير » (الملك : ١٤) لم يزل ولا يزال عالما بجميع المحدثات على ما هى عليه من صفاته وتفاصيل أجناسها وترتيب أوقاتها ونهاية اعدادها قبل وجود أعيانها . قدرها العليم فى أزليته فظهرت بحكمته على وفق تقديره فجرت بتقديره على حساب لا يختل ونظام لا ينحل .

فكل ما سبق به قضاؤه وقدره واجب لا محالة ظهوره وجميع المخلوقات صادرة عن قضائه وقدره ، أظهرها البارى سبحانه كما قدرها فى أزليته من غير زيادة ولا نقصان . لا تبديل فى المقدور ولا تحويل فى المحتوم (٢) .

ان كل ما وجد من الخلائق سبق به قضاء البارى وقدره ، الارزاق مكتوبة والاثار والانفاس معدودة والاجال محدودة . لا يستاخر شىء عن أجله ولا يسبقه ، ولا يموت أحد دون أن يستكمل رزقه ولا يتعدى ما قدر له . كل ميسر لما خلق له وكل منتظر لما قدر له ، من خلق النعيم سييسر

---

(١) ليس من بين فرق المسلمين غير الفلاسفة ومن تاثر بهم من اطلق على الله اسماء لم يسم بها نفسه مثل واجب الوجود والعلة الاولى ... الخ .

(٢) ابن تومرت : اعز ما يطلب (مشتمل على جميع تعاليق الامام محمد بن تومرت مما املاه ادمير المؤمنين عبد المؤمن ابن على رحمه الله تعالى . ص ٢٣٥ .

لليسرى ومن خلق للجحيم سييسر للعسرى . السعيد سعيد فى بطن أمه والشقى شقىفى بطن امه . كل ذلك بقضائه وقدره لا يخرج شيء عن تقديره . لا تتحرك ذرة فما فوقها فى ظلمات الارض الا بقضائه وقدره (١) ٠

هذا ما ذهب اليه ابن تومرت من القول بالجبر لا نجد فيه أثرا لنظرية الاشاعرة فى الكسب . ولكن فيم التكليف اذن وكيف يكون الحساب والثواب والعقاب ؟ يقول ابن تومرت : لا يكلف الله العباد بالمشيئة ولكن بالامر ، واذ أثبت الله التكليف فلا يمكن جحده ولا دفعه ولا رفعه ٠

والثواب والعقاب مرتبطان بالتكليف . كما أن الوعد والوعيد بيان للناس ان الفعل يتعلق به جزاء من ثواب او عقاب ، ولو لم يكن ذلك لتساوى الفعل والترك (طاعة الأمر وعصيانه) ولادى ذلك الى اهمال الشرع ٠

لم يوضح ابن تومرت اذ اثبت التكليف صلته بالارادة الانسانية ، وانما أثبت المشيئة النافذة لله والقضاء المسبق بالسعادة أو الشقاوة ثم حلل مفهوم التكليف وصلته بكل من االوعد والوعيد من جهة ، والثواب والعقاب من جهة اخرى دون تعرض لاقتضاء التكليف ارادة حرة للانسان ٠

٨ — فى عــدم تكليف ما لا يطــاق :

ومع أن مذهب ابن تومرت هو الجبر ، الامر الذى يقتضى القــول بجواز تكليف ما لا يطـلق — فى نطاق اطـلاق مشيئة الله — فقــد ذهب ابن تومرت مخالفا الاشاعرة مرة اخرى فى عدم جواز تكليف ما لا يطاق ، وانما التكليف فى نطاق ما يحتمله المكلف « لا يكلف الله نفسا الا وسعها » (البقرة : ٢٠٠) لان ما يحتمله المكلف اما ان يكون راجعا الى العقل كالجمع بين الاضداد أو خلق الاجسام مما يستحيل فعله من المخلوق . واما أن يكون راجعا الى العادة كنقل الجبال والارتقاء الى السماء والحياة بلا طعام ولا شراب مما يســتحيل أن ياتى به المخلوق ، أو ان يكون راجعا الى الطبــع كحب البغيض وبغض المحبوب وذلك كله ما لا يصح بهـا تكليف « وما جعل عليـكم فى الدين مـن حرج » (الحج : ٧٨) ٠

٩ — فى الفقه :

علم الاصول — كما سبقت الاشارة — مقدم على الفروع ، اذ لابد ان

(١) ابن تومرت : أعز ما يطلب ص ٢٣٦ وراجع أيضا الفرد بل ، وترجمة د ٠ عبد الرحمن بدوي . الفرق الاسلامية فى الشمال الافريقى ص ٢٧١ وراجع تعليق لوسانى على ترجمتــه لكتاب « الجوهرة فى التوحيد » ص ٨ . الجزائر ١٩٠٧ ٠

يستند الفرع الى اصل ، ومن ثم فان علم التوحيد سابق على الفقه او علم العبادات ، يعلم توحيد الله بالعقل ، وهذا العلم هو اصل الايمان وجميع الطاعات .

ولكن اذا كانت الاصول تثبت بالعقل ، فانه ليس للعقل فى الشرع مدخل أو مجال ، ويوضح ابن تومرت هذا الموقف الذى يبدو متعارضا مع موقفه من الاصول ، اذ ضرورات العقل عنده ثلاثة : واجب وجائز ومستحيل ، وليست العبادات من قبيل الواجب فى العقل — وجوب البديهيات او استحالة اجتماع النقيضين — فالاحكام الشرعية ليست من جنس الاحكام العقلية ، وليست هى كذلك من جنس المستحيل — اذ لا يلزم عن طاعة الاوامر الالهية استحالة عقلية ، فلم يبق الا الجائز . والجواز يؤدى الى التمانع — أى أن جواز صدق احدى القضيتين الممكنتين يدفع صدق الاخرى ، ولكن الاعيان متساوية عقلا ، اى يمكن صدق اى من القضيتين دون ان تلزم عن ذلك استحالة عقلية فليس بعضها اولى بالاباحة او الحظر من بعض (١) ، والله سبحانه مالك الاشياء يفعل فى ملكه ما يريد ويحكم فى خلقه ما يشاء ، فليس للعقول تحكم ولا مدخل فيما حكم به المولى (٢) .

على أن ابن تومرت اذ يستبعد القياس كمصدر للتشريع مقتفيا فى ذلك اثر ابن حزم مكتفيا بالقرآن والحديث واجماع الصحابة ، فانه من جهة اخرى يعارض منهج فقهاء المرابطين فى التقليد وفى الاكتفاء فى الفقه بدراسة الفروع دون الاصول ، انه فى مقابل التقليد يستنكر اغلاق باب الاجتهاد ، ذلك المنهج الذى اطلع به ائمة المذاهب الفقهية ، وفى مقابل الاكتفاء بفروع الاحكام الشرعية يرى العود الى الاصول لا سيما الحديث ، ذلك ان الاستناد الى كتب الفروع وحدها لتقرير حكم شرعى يفضى الى الخطأ او الى الظن ، اذ قد يناقض الحكم المستند الى الفرع (اصلا) بينما لا يتقرر تشريع دون مبدأ او اصل .

وانما يتم تحصيل الفقه بخمس طرق :

١ — الحديث المرفوع الى النبى .

٢ — معرفة السنة

---

(١) يتسق موقف ابن تومرت فى استبعاده العقل عن مجال الشرعيات مع موقفه من انكار الاجتهاد او القياس العقلى وقد شابه فى موقفه هذا كلا من النظام وابن حزم اذ يقضى العقل بالجمع فى الحكم بين المتماثلات والتفرقة بين المختلفات ولكن الشرع لا يوجب ذلك : القتل العمد كبيرة اكبر من الزنا وتقتضى الاولى شاهدين والثانية اربعة — اباحة صيد البحر دون صيد البر وقت الحج .

(٢) ابن تومرت : اعز ما يطلب ص ٢٠ — ٥١ وانظر ايضا من ص ١٦٢ — ١٧٣ .

٣ — معرفة نص الحديث

٤ — تمييز الصحيح من السقيم فى النص .

٥ — معرفة المعنى الحقيقى والمعنى المجازى .

وهكذا لا يختلف منهج ابن تومرت عن منهج ائمة مذاهب الفقه ولا سيما الامام مالك . وان كان قد اضاف التفسير المجازى .

خلاصة اتجاهات ابن تومرت فى الفقه اذن ما يأتى :

١ — أن ابن تومرت يستبعد العقل عن مجال الشرع اذ لا مدخل للعقل فى احكام الله بالوجوب أو الندب أو الاباحة أو الكراهة أو الحظر ، ومن ثم فلا مجال للقياس العقلى كمصدر للتشريع .

٢ — أنه يقتفى اثر ابن حزم فى انكاره اغلاق باب الاجتهاد وتقليد مذاهب الفقه الاربعة وانما يرى للمجتهدين — وهو منهم — حق اتباع منهجهم فى استنباط الاحكام من الاصول . ومن ثم فانه لم يخالف الامام مالك وانما اتبع نفس منهجه فى استخراج مذهب فقهى من الحديث بينما تابع فقهاء الفروع مذهبه . انه جعل للقرآن والحديث اصولا استنبط منها أحكاما فقهية شأنه شأن أئمة الفقه بينما جعل فقهاء المرابطين من الفقه المالكى أصولا استنبطوا منها فروعا — مستندين الى القياس العقلى الذى انكره ابن تومرت — مستغنين عن الاصول مما ترتب عليه أن تنشأ أحكام معارضة للاصول .

واذا كان فقهاء المرابطين قد استندوا الى « الموطأ » بوصفه مصدرا واصلا فقهيا فقد استند اليه ابن تومرت بوصفه مصدرا من مصادر الحديث (١) .

١٠ — فى الامامة والمهدية :

لاسباب سياسية اكثر منها عقائدية جعل ابن تومرت فى الاعتقاد بالامامة فى كل زمان ومكان ركنا من أركان العقيدة . فما من زمان الا وفيه امام لله قائم بالحق فى ارضه . ويشير الى قول الله « انى جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتى .. »

(١) العرد وترجمة د . عبد الرحمن بدوى . الفرق الاسلامية فى الشمال الافريقى . ص ٢٧٦ . الناشر : دار ليبيا .

ولابد ان يكون الامام معصوما من الباطل لانه لو لم يكن معصوما لـكان باطلا والباطل لا يهدم الباطل والضال لا يهدم الضلال والمفسد لا يهدم الفساد . وأن يكون معصوما من الجور ، لان الجائر لا يهدم الجور . وان يكون معصوما من البدع لان المبتدع لا يهدم البدع ، وكما لا تدفع النجاسة بالنجاسة ولا الظلمة بالظلمة وانما تدفع الاشياء بأضدادها ، تدفع الظلمة بالنور والضلال بالهدى والجور بالعدل والباطل بالحق . ولا يدفع الاختلاف الا بالاتفاق ولا يكون اتفاق الا بالرجوع الى أولى الامر، الامام المعصوم من الباطل والظلم .وهذا معنى قول الله : « لا ينال عهدى الظالمين » ، كذلك كانت امامة الانبياء من آدم الى نوح الى ابراهيم والانبياء من بعده الى الرسول المعصوم الى ان كانت خلافة الخلفاء الراشدين ، ثم بدت بعد ذلك أهواء ونزاع وقلوب منكرة وشح مطاع وهـوى متبع ودنيا مؤثرة وسبل متفرقة ، ذهب العلماء وظهر الجهال ، ذهب الصالحون وظهر الدجالون ، ذهب اهل الحقائق وظهر أهل التبديل والتغيير والتلبيس والتدليس حتى انعكست الامور وعطلت الاحكام واهملت الاعمال وماتت السنن وذهب الحق واظلمت الدنيا بالجهل والباطل والجور والظلم والهرج والفتن .

والامر كذلك الى أن يظهر المنصور المؤيد من الله القائم بالحق الناصر لدين الله القائم بالعدل فى الدنيا حتى يملاها والمظهر للحقائق بعـد تعطيلها ، اتى بالله فى زمان أدلهمت فيه الظلمات جاء المهدى فى زمن الغربة ، اختصه الله بما أودعه فى قلبه من معانى الهداية فانتظمت الامور على سنن الهـدى ، العلم به واجب والسمع والطاعة واجب . أمره أمر الله ورسوله وطاعته طاعة الله ورسوله والانقياد له انقياد لله ورسوله وموافقته موافقة لله ورسوله وبتعظيم حرماته تعظيم حرمات الله ورسوله ، وموافقته موافقة لله ورسوله وبتعظيم وذلك واجب اعتقاده والتدين به ورسوخه فى قلب الصغير والكبير والحـر والتعبد ، انه أمر المهدى الذى هو أمر الله ، أمر المهدى حتم من خالفه يقتل ، لادفع فى هذا لدافع ، وقد يثبت ذلك بثبوت نصوص الكتاب وقواطع الشرع . فالايمان بالمهدى واجب والشك فيه كفر ، معصوم فيما دعا اليه من الحـق ، فرد فى زمانه ، صادق فى قوله ، يقطع الجبابرة والدجاجلة ، يفتح الدنيـا شرقها وغربها ليملاها عدلا كما ملئت جورا (١) .

ثم يعرج ابن تومرت بعد ذلك على طوائف الملثمين (المرابطين) فيتهمهم على اعتقادهم التجسيم وعلى ارتكابهم الكبائر بالكفر ، فان كان موقفـه من

---

(١) ابن تومرت : اعز ما يطلب ، ص ٢٥٧ .

نفسه مستقى من الشيعة بصدد المهدية والامامة فان موقفه من خصومه متاثر فيه بافكار الخوارج عن أعدائهم ٠

وهكذا جمع ابن تومرت فى مذهبه أفكارا من مصادر مختلفة بين معتزلة وأشـاعرة وشـيعة وخوارج ، واذا صرفنـا النظر عن أفكاره السياســية فى المهدية والامامة وتكفير أعدائه فان الملامح العـامة لمذهبه الكلامى تبقيه اخر الامر فى نطاق مذهب الاشـاعرة ٠

الشهرستانى (ت ٥٤٨ هـ / ١١٥٣ م) (١)

شهرته كمؤرخ للفرق والديانات باكثر من شهرته كمتكلم . ذلك أن كتابه « الملل والنحل » ظل على مدى قرون أهم مرجع قديم عن فرق المسلمين فضلا عن الاديان الاخرى كما عرفها المسلمون انذاك ، وذلك أمر جدير أن يكونموضع دراســـه ، اذ لا ينبغى أن نعرض للمتكلمين فحسب بل لمؤرخى الفرق كذلك ، خاصة اذا كان بعضهم كالشهرستانى قد شكل معلوماتنا عن هذه الفرق لنتبين ما أصابوا فيه وما جانبهم فيه الصواب ٠

ومنهـــج تصنيف كتـــاب الملـــل والنحل يسْـــتند فيـــه الشهرســـــتانى كغيره من كتاب الفرق الى الحديث المنسوب الى الرسول : ستفترق أمتى على ثلاث وسبعين فرقة : الناجية منها واحدة والباقون هلكى (١) . والحديث مشتبه فى صحته سندا ومتنا . فقد طعن الامام ابن حزم فى اسناده ، أما متنه فمحل اختلاف . فهناك من رواه على أن الناجية واحدة والباقين هلكى ، ومن رواه

---

(١)ولد ببلدة شهرستان بين نيسابور وخوارزم من اقليم خرسان عام ١٠٨٧/١٤٧٩ م تنقل بين مراكز العلم فى فارس وما حولها دارسا للعلوم الدينيـة ثم مدرسا لها ثم رحل الى بغداد مدرسا بالمدرسة النظامية عام ٥١٠/١١١٦ ثم عاد الى خرسان متنقلا بين مدنهـــا الى ان توفى بمسقط راسه شهرستان عام ٥٤٨ هـ / ١١٥٣ ٠

واما مؤلفاته واهمها كتاب الملل والنحل وقد نشر عـــدة نشرات من اهمها نشرة فتح الله ابن بدران وكتاب نهاية الاقدام فى علم الكلام وقد حققـــه المستشرق الفرد جيـــوم وملحق به مســالة اثبات الجوهر الفرد . وكتــاب مصارعة الفلاســفة وقد حققته الدكتورة سهير مختار ١٩٧٦ . وله كتب اخري ورسائل فى الرد على الفلاسفة منهـا رسالة فى اعتراضات الشهرستانى على كلام ابن سينا ورسالة فى العلم الالهى وهمـا مخطوطتان بمكتبـة مجلس شوراي ٠ ملى بطهران . ونهايات اوهام الحكماء الالهيين . ومناظرات مع الاسماعيلية (راجع ثبت مؤلفاته بكتاب مصارعة الفلاسفة ص ١٨ ـ ٢٢) ٠

(٢) الحديث مذكور بصيغ مختلفة منها : افترقت اليهـــود على احدي وسبعين فرقة وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة وستفترق أمتى على ثلاث وسبعين فرقة كلهـــا فى النار ما عــدا واحدة ٠ وقد ذكر الشهرستانى الحديث مضـــافا الى اوله افترقت المجوس على ســـبعين فرقة ٠

انهم كلهم ناجون سوى واحدة هى الزنادقة ، والذين ذكروا أن الناجية فرقة واحدة اختلفوا فى تحديدها (١) ·

استند الشهرستانى الى هذا الحديث فى تصنيفه لفرق المسلمين فتكلف مثل ما تكلف كل من استند فى تصنيفه اليه من تشعيب الفرق ليكتمل عددها ثلاثا وسبعين دون اعتبار للمستقبل ·

أضاف الشهرستانى خطا منهجيا اخر يضفى ظلالا كثيفة من الشك حول موضوعية ما ذكره سواء ما يتعلق بمقالات الفرق أو بمعتقدات الاديان الاخرى وذلك فيما مهد به لدراسته من تبرير كانه فلسفة لادانة معتقدات جميع الأديان والمذاهب ـ عدا مذهبه بطبيعة الحال ـ اذ ردها كلها الى معصية ابليس اذ يقول : اعلم أن أول شبهة وقعت فى الخليقة شبهة ابليس ومصدرها استبداده بالرأى فى مقابلة النص واختياره الهوى فى معارضة الامر ، وهكذا فى بساطة رد استخدام العقل فى موضوعات الدين الى معصية ابليس (٢) جاعلا جميع

---

(١) قالوا وماهى يارسول الله قال : (ما انا عليه واصحابى) وهذه رواية اهل السلف او (المتمسكون بسنتى وهى رواية الاشاعرة . او (شيعة اهل بيتى) . وهى رواية الشيعة، او الفرقة العدلية او اهل العدل والتوحيد) حسب رواية المعتزلة · راجع تعليق الشيخ زاهد الكوثرى على الحديث فى تقديمه لكتاب الفرق بين الفرق للبغدادى ·

(٢) يذكر الشهرستانى ان معصيه ابليس قد تشعبت منها سبع شبهات سارت فى الخليقة وسرت فى اذهان الناس حتى صارت مذاهب بدعة وضلالة . والشبهات السبع قد نقلها حسب قوله من التوراة وشروح الاناجيل الاربعة ·· وهكذا ينقل عن كتب غير المسلمين ليدين المسلمين اذ يشير الى مناظرات وقعت بين الملائكة وابليس بعد امتناعه عن السجود وانه معترف بوحدانية الله وحكمته ' الا ان سبع شبهات تساق الى حكمته وهى :

١ ـ خلقنى وقد علم قبل خلقى ما يصدر منى ويحصل عنى ·

٢ ـ لم كلفنى بمعرفته وطاعته وما الحكمة من التكليف اذا كان لا ينتفع بطاعة ولا يتضرر بمعصية ·

٣ ـ ولم كلفنى السجود لادم وذلك ما لا يزيد فى معرفتى وطاعتى اياه ·

٤ ـ ولم لعننى اذ لم أسجد لادم ولم ارتكب قبيحا الا قولى : لا اسجد الا لك·

٥ ـ اذ خلقتنى وكلفنى مطلقا وخصوصا فلم اطع فلعننى وطردنى ، فلم طرقنى الى آدم حتى دخلت الجنة وغررته بوسوستى واو منعنى من دخولى الجنة لاستراح منى آدم وبقى خالدا فيها ·

٦ ـ لم سلطنى على اولاده حتى أراهم من حيث لا يروننى وتوثر فيهم وسوستى ·· ولو ابقاهم على الفطرة لبقوا سامعين مطيعين ·

٧ ـ لم أمهلنى ولو اهلكنى فى الحال لاستراح . آدم والخلق منى وما بقى شر ما فى العالم وترد الملائكة : انك غير صادق ولا مخلص اذ لو صدقت لما احتكمت على الله بـ « لم » . وهكذا رد الشهرستانى البدع والضلالات وان اختلفت العبارات وتباينت الطرق الى السؤال بـ « لم » ·

مذاهب المسلمين — عدا مذهبه — منتسبا الى حزب الشيطان اذ يقول : فاللعين الاول لما حكم العقل على من لا يحكم عليه بالعقل لزمه أن يجرى حكم الخالق فى الخلق أو حكم الخلق فى الخالق ، والاول غلو والثانى تقصير ، ومن الشبهة الاولى ثارت مذاهب الحلولية والتناسخية والمشبهة والغلاة من الروافض . وثارت من الشبهة الثانية مذاهب القدرية والجبرية والمجسمة حيث قصروا فى وصفه تعالى حتى وصفوه بصفات المخلوقين . فالمعتزلة مشبهة أفعال والمشبهة حلولية الصفات . وكل واحد منهم أعور باى عينيه شاء ! فان من قال انما يحسن منه ما يحسن منا ويقبح منه ما يقبح منا فقد شبه الخالق بالخلق ، ومن قال : يوصف البارى تعالى بما وصف به الخلق أو يوصف الخلق بما يوصف به البارى تعالى فقد أعتزل عن الحق ٠

وينسب على الخصوص مذهبى المعتزلة والخوارج الى معصية ابليس ، أما المعتزلة فحين طلبت العلة فى كل شىء وذلك فى رايه من سنخ اللعين ، واما الخوارج فلا فرق عنده بين قولهم : لا حكم الا بالله ولا تحكم الرجال وبين قول ابليس : لا أسجد الا لك (١) ٠

ويصل الشهرستانى بين شبهات ابليس وبين ما أثاره المنافقون اذ لم يرضوا بما كان يامر به النبى وينهى ، ومجادلتهم بالباطل فيما لا يجوز الجدال فيه ، ثم ليصل هؤلاء المنافقين بأصل أو بمنبت أو بذرة الفرق الاسلامية الضالة فلا فرق مرة أخرى بين قول ابليس : لا أسجد الا لك وبين قول ذى الخويصرة التميمى للنبى : اعدل يا محمد فانك لم تعدل . فخلاصة الضلال كله فى حكم الهوى فى مقابلة النص ٠

خلاصة القول فى تقييم كتاب الملل والنحل ما ياتى :

١ — من الناحية المنهجية : ا — استنادا الى حديث افتراق الامة الى ثلاث وسبعين فرقة وما يتضمنه من ادانة عقائدية لاثنتين وسبعين منها . وفى ذلك بعد عن الموضوعية فضلا عن التعسف فى تشعيب الفرق ٠

ب — تبرير عقائدى خطير وغريب من الاسلام اذ يصل معتقدات هذه

---

(١) الشهرستانى وتحقيق فتح الله بن بدران : الملل والنحل ص ١٥ — ١٦ ٠ ومن الملاحظ ان الشهرستانى قد وقع فى خطا جسيم اذ لم يقل ابليس لا أسجد الا لك ، وانما قال كما ذكر القرآن وقد كان ينبغى ان يلتزم الشهرستانى بنص روايته « أأسجد لبشر خلقته من صلصال من حما مسنون وفرق بين القولين الاول تعبير عن التوحيد والثانى تعبير عن الكبر أول شر ظهر فى الكون ٠

الفرق بشبهات ابليس التى يجمعها جميعا أصل واحد هو السؤال بـ « لم » أو الاحتكام الى العقـل .

٢ ـ من الناحية الموضوعية : معلومات مستقاة من كتاب الاشاعرة وخاصة البغدادى وذلك بدوره ناقل ـ بصدد المعتزلة ـ عن ابن الراوندى الذى يعده الاشاعرة أنفسهم ملحدا .

نخلص من ذلك الى انه قد ان للباحثين والدارسين لفرق المسلمين أن يستندوا الى مصنفات ومؤلفات اتباع هذه الفرق لا ما يكتبه عنهم الخصوم ومنهم الشهرستانى . فذلك يحقق هدفين أحدهما علمى والاخر عملى . أما العلمى فذلك ما يقتضيه البحث العلمى الموضوعى النزيه . واما العملى فتقريب بين فرق المسلمين . اذ اصبحت هذه الكتب تشكل عقبة فى سبيل التقارب بين مذاهب المسلمين ما دامت معلومات جمهور أهل السنة عن الشيعة أو الخوارج مقصورة على مؤلفات تصل بين معتقدات هذه الفرق وبين معصية ابليس تارة أو تردها الى الديانات الاخرى تارة أخرى (١) .

اراؤه الكلاميـة :

١ ـ فى ابطال التشبيه والتعطيل معا :

البارى تعالى واحد فى ذاته لاقسم له . وواحد فى صفاته لاشبيه له وواحد فى افعاله لا شريك له . لا يشبه شيئا من المخلوقات ولا يشبهه شىء منها بوجه من وجوه المشابهة والمماثلة « ليس كمثله شىء وهو السميع البصير » . فليس البارى سبحانه بجوهر ولا جسم ولا عرض ولا فى مكان ولا فى زمان ولا هو قابل للاعراض ولا بمحل للحوادث . ولو كان البارى كما تصوره المشبهة متقدرا بقدر متصورا بصورة متناهيا بحد ونهاية مختصا بجهة متغيرا بصفة حادثة فى ذاته لكان محدثا . ذلك ان التغير دليل الحدوث .

والله مستغن عن المحل والحيز جميعا . لا حد له ولا اجتماع ولا افتراق . ليس بداخل فى العالم ولا خارج . لان الدخول والخروج من لوازم المتحيزات والمحدودات . على انه يصح ان يقال داخل فى العالم بعلمه وقدرته خارج عنه

---

(١) فى كتاب الملل والنحل بالاضافة الى مذاهب المسلمين عرض لديانات غير المسلمين وهو يعد من اهم المراجع عن الاديان الاخرى من وجهة نظر اسلامية . ومع ذلك يشوبه عدم الدقة فى المعلومات بل احيانا اخطا تاريخية جسيمة . وفى الكتاب كذلك عرض لاراء فلاسفة اليونان وهى معلومات مشوهة تماما . فلقد جعل من الطبيعيين الاولين مؤمنين موحدين . واما ما ذكره عن فلاسفة الاسلام فمنقول باعترافه من كتب ابن سينا .

بكونه منزها متقدسا متعاليا ، هو الاول والاخر اذ ليس وجوده زمانيـــا ، هو الظاهر والباطن اذ ليس وجوده مكانيا (١) ·

أما التعطيل فانه ينصرف الى وجوه شـــتى :

منها تعطيل الصنع عن الصانع وذلك قول الدهرية المنكرين لوجود البارى ويرد عليهم الشهرستاني بادلته على وجود الله ·

ومنها تعطيل الصانع عن الصنع وذلك قول الفلاسفة القائلين بقدم العالم فيالازل · ويرد عليهم باثبات حدوث العالم وفعل الله فيه ·

ومنها تعطيل البارى عن الصفات الذاتية والمعنوية وعن الاسماء والاحكام وذلك مذهب الالهيين من فلاسفة ·

ومنها تعطيل البارى عن الصفات والاسماء ازلا ، وذلك مذهب الغاليـــة من الشيعة الباطنية ، اذ قالوا ان المبدع انية أزلية وهو قبل الابداع عديم الاسم فلسنا ندرك له اسما فى ذاته ، انه هو هو لا موجود ولا معدوم ، لا عالم ولا جاهل ، لا قادر ولا عاجز ، ولا مريد ولا كاره وكذلك سائر الأسماء والصفات ·

ويرد عليهم الشهرستانى بأن من أثبت صانعا وذكر اسما له فان الاشتراك فى الاسامى لا يوجب اشتراكا فى المعانى ، وان أسماء البـــارى ســــبحانه انما تتلقى من السمع ، وقد ورد سمع بانه ســبحانه عليم قدير حى قيوم ســـميع بصير لطيف خبير ، وامرنا سبحانه أن ندعوه عز وجل باحسن الاسمينالمتقابلين اذ قال « ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها » ·

ومنها تعطيل ظواهر الكتاب والسنة عن المعانى التى دلت عليها ، وذلك مذهب المعتزلة ، ولا ينتقدهم الشهرستانى انتقاده سائر الفرق والمـــذاهب ، والواقع أنه أقرب فى تصوره لذات الله وصفاته الى المعتزلة منه الىالصفاتية ·

٢ ــ فى اثبـــات العـــلم بذاته وصفـــاته :

يشير الشهرستانى الى الاراء المختلفة فى الصلة بين الذات والصفات ، أما المعتزلة فالصفات عندهم عين الذات واما الاشاعرة فقد اثبتوا الصفـــات قائمة بالذات ، أما الفلاسفة فقد قالت واجب الوجود بذاته لا يتصور الا واحدا من كل وجه فلا صفـــة ولا حال ولا اعتبـــار ولا حيثية ولا [illegible] لذات واجب

---

(١) الشهرستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام ، حققه الفرد جيوم طبعة مكتبة المثنى ص ١٠٢ ـ ١١٠ ·

الوجود بحيث يكون احد الوجهين والاعتبارين غير الاخر او يدل لفظ على شيء هو غير الاخر بذاته (١) .

وينتقد الشهرستانى موقف الفلاسفة (٢) . ويعرض لموقفى المعتزلة والاشعرية فى موضوعية دون ترجيح أحدهما على الاخر . ويستند موقف الاشعرية فى قولهم : الله عالم بعلم ، وان العالم لابد أن يكون ذا علم الى قياس الغائب على الشاهد الامر الذى ينكره المعتزلة . ويعتبر الاشعرية الغائب بالشاهد بجوامع أربعة وهى العلة والشرط والدليل والحد .

اما العلة فانه فى الشاهد كون العالم عالما معلل بالعلم ، ولابد من تلازم العلة مع المعلول . اذ لو جاز وجود عالم لجاز وجود معلول دون علة . فالوصف والصفة أمران متلازمان . ومن ثبتت له هذه الصفات ــ العلم والقدرة والحياة ــ وجب وصفه بها . فان وصف بها وجب اثبات هذه الصفات له ، كذلك الامر فى الارادة والكلام . اذ لما ثبتت له الارادة والكلام كان مريدا متكلما . فلما وجب كونه مريدا متكلما وجبت له الارادة والكلام .

ويرد المعتزلة على ذلك بان تعليل الاحكام بالعلل يلزم عنه افتقار المعلول الى العلة . وان صح ذلك فى الشاهد فانه لا يصح فى الغائب . اذ تقدس سبحانه عن الاحتياج الى التعليل . او الى صفة العلم كى يكون بها عالما .

ويرد الاشاعرة اننا لا نعنى بالتعليل الافتقار أو الاحتياج وانما مجرد الاقتضاء العقلى والتلازم الحقيقى .

اما الشرط فان كونه سبحانه عالما يقتضى كونه حيا ، اذ الحياة شرط لكون العالم عالما . ذلك امر مطرد فى الشاهد والغائب .

ويرد المعتزلة باختلاف الشاهد عن الغائب ، اذ ليست الحياة وحدها فى الشاهد شرطا لكون العالم . وانما تنضم اليها شروط أخرى كوجود البنية وهذا ما لا يجب اطراده فى الغائب .

ويحاول الشهرستانى التقريب بين الموقفين مستندا الى التحليل اللغوى . فمعنى كونه عالما قيام العلم به ، ومعنى قيام العلم به اتصاف علمه به من غير

---

(١) الشهرستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام ، ١٨٠ ــ ١٨١ .

(٢) نرجىء انتقاداته الى حين الحديث عن موقفه من الفلاسفة .

فرق . وانه قد اشتق له اسم من العلم فيقال عالم كما يشتق اسم من الفعل فيقال فاعل فلا اقتضاء ولا ايجاب ولا علة ولا معلول (١) ٠

أما الحد فقد ذهب الاشاعرة الى أن حد العالم فى الشاهد انه ذو علم والقادر انه قدرة والمريد انه ذو ارادة وانه يجب اطراد ذلك فى الغائب ٠

ويرد المعتزلة بان ذا الشيء لا يكون دائما على سبيل الوصف والصفة .اذ قد يكون على سبيل الفعل والمفعول . وقد يكون على سبيل الملك والمملوك . فقد ورد فى التزيل « رفيع الدرجات ذو العرش » والعرش خلقه وملكه وليس صفة قائمة بذاته (٢) :

هكذا لا نجد الشهرستانى متحاملا على المعتزلة تحامل متقدمى الاشاعرة اذ استجد خصم خطير ــ وهم الفلاسفة ــ تهون الى جانبه خصومة المعتزلة ٠

٢ ــ فى الارادة :

يتشعب الكلام فى الارادة الى ثلاث مسائل احداها فى كون البارى تعالى مريدا على الحقيقة . الثانية فى ان ارادته قديمة لا حادثة . والثالثة أن الارادة الازليه متعلقة بجميع الكائنات ٠

أما الاولى فالكلام فيها مع النظام والكعبى والجاحظ والنجار . فذهب النظام والكعبى الى أن البارى تعالى غير موصوف بها على الحقيقة . وان ورد الشرع بذلك فالمراد بكونه تعالى مريدا لافعاله انه خالقها ومنشئها . وان وصف بكونه مريدا لافعال العباد فالمراد بذلك انه امر بها . وان وصف بكونه مريدا فى الازل فالمراد بذلك انه عالم فقط ٠

وذهب النجار الى أن معنى كونه مريدا انه غير مغلوب ولا مستكره ٠ وذهب الجاحظ الى انكار أصل الارادة شاهدا وغائبا ٠

ويرد الشهرستانى عليه بانه كما يحس الانسان فى نفسه علمه بالشيء وقدرته عليه يحس من نفسة قصده اليه وعزمه عليه ثم قد يفعله على موجب ارادته وقد لا يفعله على موجب ارادته ٠

أما الرد على النظام والكعبى فقد قام الدليل على أن الاختصاص ببعض

---

(١) المرجع السابق ص ١٨٨ ٠

(٢) المرجع السابق ص ١٩١ ولم يذكر الشهرستانى الجامع الرابع وهو الدليل ٠

الجائزات دون البعض فى أفعال العباد دليل على الارادة والقصد والميل . والدليل يطرد شاهدا وغائبا . فان الاحكام والاتقان لما دل على الفاعل شاهدا دل عليه غائبا . والاختصاص ببعض الجائزات دون البعض من دلائل الارادة ·

اما كونه تعالى غير مغلوب ولا مستكره فمجمع عليه . غير أن ذلك ليس معنى الارادة . وانما تعنى الارادة اختصاص الافعال ببعض الجائزات دون البعض "

وارادة الله قديمة أزلية فالبارى مريد بارادة قديمة لا فى محل ·

على أن الخلاف بين المعتزلة والاشاعرة حول تعلق الارادة · اذ يرى المعتزلة ان الارادة الالهية متعلقة بافعاله وذلك يعنى انه قاصد الى خلقها على ما علم . وان ارادته تتقدم على المفعول بلحظة واحدة . أما كونه مريدا لافعال المكلفين فيعنى أن ما كان منها خيرا ليكون . أما ما كان منها فلان لا يكون فلا يكون . أما المباحات — وهى ليست خيرا ولا شرا — فالرب تعالى لا يريدها ولا يكرهها ·

ويرى الاشاعرة أن ارادة الله تتعلق بكل الكائنات . اذ الصفة القديمة فيمتنع النزاع ويندفع التشنيع (١) ·

ومرة أخرى لا يتحامل الشهرستانى على المعتزلة . وان قدم رايه فى ضوء أشعريته اذ يقول : ارادة الله ومشيئته او رضاه ومحبته لا تتعلق بالمعاصى من حيث كونها معاصى كما لا تتعلق قدرته تعالى بافعال العباد من حيثهى أكسابهم فيمنع النزاع ويندفع التشنيع (١) ·

ويستند الشهرستانى فىموقفه عن الارادة الى قولالامام جعفر الصادق: ان الله تعالى أراد منا شيئا وأراد بنا شيئا ما أراده منا أظهره لنا ، وما أراده بنا طواه عنا · فما بالنا نشتغل بما أراده بنا عما أراده منا ، ومعنى ذلك أنه أراد منا ما أمرنا به واراد بنا ما علمه الله · فكأن الارادة واحدة يختلف حكمها باختلاف وجه تعلقها بالمراد ، وهى اذا تعلقت بثواب سميت رضى ومحبة (٢) ، واذا تعلقت بعقاب سميت سخطا وغضبا · وكذلك اذا تعلقت بالمراد على وجه تعلق العلم به قيل أراد به ما علم ، واذا تعلقت بالمراد على وجه تعلق الامر قيل أراد منه ما أمر ، واذا تعلقت بالصنع مطلقا قيل أراد الكائنات باسرها ولم يقل أراد منها وأراد بها بل أرادها على ما هى عليه من التجدد

---

(١) المرجع السابق ص ٢٥٩ ·

(٢) اشارة الى قوله تعالى . ويريد الله أن يتوب عليكم . وقوله « ولا يرضى لعباده الكفر »

والتخصيص بالوجود دون العدم . أما أفعال العباد فارادته لها لا على الوجه الذى ينسب الى العباد بل على الوجه الذى ينتسب الى الخلق ايجادا وتخصيصا . وقد يكون على وجه ما أراده منا أى أمرنا به دينا وشرعا واعتقادا ومذهبا . وما أراده بنا ما علم به سابقة وعاقبة وفاتحة وخاتمة . وقد دل على هذا المعنى قوله تعالى « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول منى لاملان جهنم من الجنة والناس أجمعين » (السجدة : ١٣) أى لما لم يشا الهداية حق القول على مقتضى العلم السابق (١) .

هكذا لا نجد الشهرستانى مقتفيا أثر متقدمى الاشاعرة فى التشنيع على المعتزلة بصدد القول بالقدرة . وانما التزم فيها موقفا معتدلا وان لم يخالف الاشعرية فى حقيقة معتقده : اذ الله خالق الفعل والعبد مكتسبه .

٤ ـ كون البارى متكلما بكلام أزلى :

ذهب الاشاعرة الى ان كلام البارى تعالى كلام واحد . وهو مع وحدته أمر ونهى وخبر واستخبار ووعد ووعيد . ويرى الشهرستانى انه يمكن أن يضاف اليها النداء والدعاء . وكان عبد الله بن كلاب قد ذهب الى أن كلام البارى فى الازل لا يتصف بكونه أمرا ونهيا وخبرا واستخبارا الا عند وجود المخاطبين واستجماعهم شرائط التكليف (٢) .

ويرى الشهرستانى امكان أن ترد الاقسام كلها الى قسمين : الخبر والامر . اذ لا يتصور الاستخبار فى حقه تعالى على موجب حقيقة الاستفهام وانما معناه التقرير والاخبار : كقوله تعالى : « ألست بربكم قالوا : بلى » . فالاستخبار بذلك يرد الى الخبر . كذلك الوعد والوعيد أحدهما متعلق بثواب والاخر بعقاب . كما أمكن أن يرد النداء الى الخبر . بل يذهب الشهرستانى الى رد قسمين الى قسم واحد فيكون كلامه كله واحدا . وقد ورد التنزيل بقسميه أمرا بحيث يتضمن جميع الاقسام فى قوله تعالى « وما أمرنا الا واحدة » . وفى قوله « الا له الخلق والامر » . فالخلق والامر يتقابلان تقابل الفعل والقول

ويرد الشهرستانى على المعتزلة بخلق القرآن بقوله : اننا لا ننكر وجود كلمات لها مفتتح ومختتم وهى آيات وسور ويسمى الكل قرآنا . وماله مبتدا ومنتهى لا يكون أزليا . ويسمى ما يقرأ باللسان قرآنا وما يكتب باليد مصحفا . ولكن كلامنا فى مدلول هذه الكلمات ومقروء هذه القراءة . انها صفة أزلية لا حادثة وواحدة لا كثيرة . ان كلام الله غير ما حل فى اللسان من تحريك الشفتين

---

(١) المرجع السابق ص ٢٢٨ ـ ٢٦٠ .

(٢) المرجع السابق ص ٣٠٣ .

واللسان والحلق ، بل هو معنى آخر وراء ذلك . انه معنى واحد أزلي وكلمات كثيرة أزلية . اذ الكلمات مظاهر الامر . فكما أن أمره لا يشبه أمرنا فكلماته وحروفه لا تشبه كلماتنا وحروفنا . انها حروف قدسية علوية ، اذ الكون كله قائم بكلمة الله محفوظ بأمر الله (١) .

٥ ـ فى كونه تعالى سميعا بصيرا :

ذهب فريق من المعتزلة الى أنه تعالى سميع بصير لذاته ، كما ذهب الكعبى ومن تابعه من البغداديين الى أن معنى كونه سميعا بصيرا أنه أعلم بالمسموعات والمبصرات ولا يزيد عن كونه عالما بالمعلومات ، وذهب أبو الحسن الاشعرى الى انه تعالى سميع بسمع بصير ببصر وهما صفتان قائمتان بذاته زائدتان على كونه عالما .

ويتابع الشهرستانى الاشعرى اذ اننا نجد تفرقة ضرورية بينكون الانسان سميعا وبين كونه بصيرا فلابد أن يرجع الامر الى معنى يكون بالاول سميعا وبالثانى بصيرا وهما معنيان زائدان عن كونه حيا (٢) .

٦ ـ فى جواز رؤية البارى عقلا ووجوبها سمعا :

أثبت الاشعرى رؤية الله اثبات جواز عقلا واثبات وجوب سمعا ، ولا يشترط فى الرؤية وجود البنية أو اتصال الشعاع أو توسط الهواء المشف . ويرد الاشعرى الرؤية الى الوجود اذ كل موجود عنده فهو ممكن أن يرى .

يرى الشهرستانى ان مسألة الرؤية يجب الايمان بهابمقتضى السمع،ويذكر الادلة السمعية التى يذكرها الاشاعرة كقوله تعالى : « وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة » وسؤال موسى ربه الرؤية اذ لو كانت ممتنعة لما سالها نبى . أما الادلة العقلية على السمع وأجوبة الاشعرى على اعتراضات المعتزلة فان النفس لا تسكن اليها كل السكون .

لا يمكن اذن الاستناد فى رؤية الله الى العقل ، وانما الايمان بها واجب بمقتضى السمع فذلك ما يمكن أن يعتمد عليه كل الاعتماد (٢) .

---

(١) المرجع السابق ص ٢٨٨ ـ ٢١٨ .

(٢)المرجع السابق . ص ٢٤١ وما بعدها .

(٣) المرجع السابق . ص ٣٥٦ .

٧ ـ فى التحسين والتقبيح :

لا يجب على الله تعالى شيء من قبل العقل ، ولا يجب على العباد شيء قبل ورود الشرع :

أ ـ مذهب أهل الحق أن العقل لا يدل على حسن شيء ولا قبحه فى حكم التكليف من الله شرعا ، على معنى أن أفعال العباد ليست على صفات نفسية حسنا أو قبحا بحيث لو أقدم عليها مقدم أو أحجم عنها محجم استوجب من الله ثوابا أو عقابا ، فقد يحسن الشيء شرعا ويقبح مثله المساوى له فى جميع الصفات النفسية ، فمعنى الحسن ما ورد الشرع بالثناء على فاعله واذا ورد الشرع بحسن أو قبح لم يقتض قوله صفة للفعل ·

ولو قدرنا انسانا قد خلق تمام الفطرة كامل العقل دفعة واحدة من غير ان يتخلق باخلاق قوم ولا تادب باداب الابوين ولا تزيا بزى الشرع ولا تعلم من معلم ثم عرض عليه أمران : احدهما أن الاثنين أكثر من الواحد والثانى أن الكذب قبيح بمعنى أنه يستحق من الله تعالى لوما عليه فلا شك أنه لا يتوقف فى الاول بينما يتوقف فى الثانى ·

ان الصدق اخبار عن أمر ما هو به ، والكذب اخبار عن امر على خلاف ما هو به ، ان من أدرك هذه الحقيقة لم يخطر بباله كون الصدق حسنا أو الكذب قبيحا ، فلا يدخل الحسن والقبح اذن فى صفاتهما الذاتية . ومن الاخبار التى هى كاذبة ما يثاب عليها مثل انكار الدلالة عليه ، فلم يدخل كون الكذب قبيحا فى حد الكذب ولا لزمه فى الوجود ، فلا يجوز ان يعد من الصفات الذاتية التى تلزم النفس وجودا أو عدما ولا يعقل بالبديهة ولا بالنظر ، لان النظرى لابد أن يرد الى الضرورى البديهى ، فلا مرد لهم ـ أى المعتزلة ـ الا الاستروا‌ح الى عادات الناس من تسمية ما يضرهم قبحا وما ينفعهم حسنا (١)*

ولو كان الحسن والقبح ، الحلال والحرام ، والوجوب والندب ، والاباحة والحظر ، والكراهة والاسحباب ، والطهارة والنجاسة ، راجعة الى صفات نفسية للاعيان أو الافعال لما تصور أن يرد شرع بتحسين شيء وآخر بتقبيحه ، ولما تصور نسخ الشرائع حتى يتبدل حظر باباحة وحرام بحلال وتخير بوجوب، ولما اختلفت الاحكام بالنسبة الى الاوقات تحريما وتحليلا ··· ان الحسن

---

(١) المرجع السابق ص ٣٥٢ ·

(*) يتبنى الشهرستانى النظرية الاجتماعية فى القيم اذ رد الحكم على الافعال بانها خير أو شر الى العادات الاجتماعية ·

والقبح في الصدق والكذب كالحلال والحرام فى النكاح والزنا ، وكالجـــواز والحظر فى البيع والربا .

ولو كان الحسن والقبح يردان الى العقل فمـا وجـه الحسن فى أصل التكليف اذا كان لا يرجع الى المكلف خير وشر . نفع وضر . زين وشين . حمد وذم . جمـال ونكال والمكلف قادر على اسباغ النعم عليهـم من غير سبق تكليف فقد تعارض الامران : أحدهما أن يكلفهم فيامرهم وينهاهم حتى يطاع ويعصى ثم يثيب ويعاقب على فعلهم . والثانى أن لا يكلفهم بامر ونهى اذ لا يتزين بطاعة ولا يتشين منهم بمعصية ولا يثيب ثوابا على فعل ولا يعاقب عقابا على فعل . بل ينعم دواما كما أنعم ابتداء . أليس العقل الصريح يتحير فى هذين المتعارضين ولا يهتدى الى اختيار احدهما حقا وقطعا (١) .

هكذا يلزم الشهرستانى المعتزلة بمقتضى مبدأهم فى حسن الافعال أو قبحها لذاتها أن يسبغ الله النعم على العباد دوما دون تكليف فربما كان ذلك بمقتضى العقل أفضل وأحسن من أن يكلفهم ثم يثيبهم أو يعاقبهم بينما لا يناله مـن طاعتهم او معصيتهم نفع ولا ضر . اما وقد كلفهم فلا معول على حسن الافعال لذاتها فى اصل التكليف . وانما يرد الامر كله الى الله ولا يسال عما يفعل » .

ب ــ لا يجب على الله شىء من قبل العقل : ولا يمكن أن تقاس أفعال الله على افعال العباد . فانا نرى كثيرا من الافعال تقبح منا ولا تقبح منه كايلام البرىء واهلاك الحرث والنسل الى غير ذلك . وعليه يقاس انقـاذ الغرقى والهلكى . فان نفس الاغراق والاهلاك يحسن منه تعالى ولا يقبح بينما ذلك منا قبيح . فان قيل فى اهلاكه سر لم نطلع عليه او غرض لم نتوصل اليه فان فعل الاهلاك من الله والانسان واحد ، فلم حسن من فاعل وقبح من فاعل ؟

ولا يقال ما يحسن من العقل يحسن من حيث الحكمة عندنا وقوع الفعل على حسب العلم سواء أكان فيه مصلحة وغرض أم لم يكن . بل لا حامل للمبدع الاول على ما يفعله والا كان الحامل فوقه والداعى أعلى منه ، بل فعله وصنعه على هيئة يحصل منها نظام الموجودات باسرها من غير أن يكون له حامـل من خارج وغرض وداع من الغير . والحكيم من فعـل فعلا على مقتضى علمه ، والحسن والاحكام فى الفعل من آثار العلم .

جـ ــ ولا يجب على العباد شىء قبل ورود الشرع : ان صاحب الحـق له ان يطلب وله ان لا يطلب سيما اذا كان مستغنيا عن المطالبة به وعن تحصيله

---

(١) المرجع السابق ص ٣٨٩ .

له ، وقبل الرسالة لا سبيل الى معرفة مطالبته العبد بحقه ، فانه ربما يطالب وربما يتفضل بالاسقاط فيتوقف العقل فى ذلك ٠

ويسير الشهرستانى الى رأى ابى اسحق الاسفراييني ى صحة كون الضدين — وجوب معرفة الله وشكره قبل ورود الشرع أو أن ذلك لا يجب — مرادا على البدل يوجب التوقف ، مثال ذلك من خاف التلف من شيئين على البدل ولم يكن له دليل يدل على أحدهما بالتعيين ، فذلك يوجب التوقف فى الامرين (١) ، ويرد المعتزلة على ذلك بأن أحد الطريقين — معرفة الله قبل ورود السمع آمن على الحقيقة بينما الثانى — عدم معرفته وشكره — مخوف اذ قد يطالبه الله بحقه والاخذ بالامن أولى ٠

ولكن الاسفرييني يرد على ذلك ، ويشايعه فى ذلك الشهرستانى بأن لا سبيل الى معرفة رضى الله واذنه الا بالسمع ، فلا يحسن الشكر الا بالشرع ٠

٨ — فى ابطال الغرض والعلة فى أفعال الله تعالى ، وابطال القول بالصلاح والاصلح واللطف :

خلق الله العالم بما فيه لا علة حاملة له على الفعل ، سواء قدرت تلك العلة نافعة له أو للخلق ، اذ ليس يبعثه على الفعل باعث ، فلا غرض له فى افعاله ولا حامل ، بل علة كل شىء صنعه ولا علة لصنعه .

وقد ذهب المعتزلة الى أن ماجعل الله على الخلق فيه خير وصلاح للمكلف، وان درجة الثواب بعد التكليف اسنى من التفضل المجرد ، يرد الشهرستانى على ذلك بقوله : لقد عادت حكمة الله تعالى فى خلق السموات والارض بما فيها الى أن يكون التذاذ المكلف بثواب يناله على عمله أكثر من التذاذه بتفضل يناله من غير عمل ، انا اذا فحصنا عن الاغراض كان الغرض من خلق العالم هو الاستدلال (*) ، وكان الغرض من الاستدلال حصول المعرفة وكان الغرض من حصول المعرفة وجوب الثواب وكان الغرض من الثواب حصول التفرقة بين لذتى المقابلة والعطية أو الاستحقاق والتفضل ، أما كان يقدر الخالق على أن يخلق لذة فى التفضل أكثر مما يخلقها فى الاستحقاق واللذات كلها مخلوقة لله تعالى ؟ لقد تعبت عقولكم من شدة التعمق فى استخراج المعانى ! (١) ٠ كيف يستكشف العبد وهو مخلوق مربوب من قبول فضل الله تعالى لو قد أمكن خلقه جميعا الجنة ابتداء ؟

(*) اى فى خلق السموات والارض ايات يستدل بها على وحدانيته وبذلك يتوصل الى معرفة الله تعالى معرفة تؤدى الى عبادته فينال الانسان بذلك ثواب الابد ٠

(١) المرجع السابق ، ص ٤٠٢ ٠

ولقد ذهب المعتزلة الى أن الله يجب عليه مراعاة الاصلح لعباده ، الى حد أن ذهب فريق منهم الى أن خلود أهل النار صلاح لهم فانهم لو أخرجوا منها لعادوا لما نهوا عنه ولصاروا الى شر اشد من الاول : ويرد على ذلك بأن الاصلح لهم لو أماتهم الله أو سلب عقولهم وقطع عقابهم (١) ٠

ان الله هو مالك الملك المتصرف فى ملكه ، له التصرف مطلقا كما شاء يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يسال عما يفعل وهم يسالون » ٠

٩ – فى اثبـــات النبـــوات :

اثبات النبوة ياتى بعد اثبات كون البارى تعالى آمرا ناهيا مكلفا ، ذلك ان من له الامر والخلق والملك له أن يتصرف فى عباده بالامر والنهى ، وله أن يختار منهـم واحـدا لتعريف العبـاد أمره ونهيه عنـه اليهم ، فان من لـه الخلق والابداع له الاختيار والاصطفاء « وربك يخلق ما يشاء ويختار » ٠

ومن جهة اخرى فان الانسان محتاج الى اجتماع على نظام وصلاح ولن يتحقق الاجتماع الا بتعاون وتمانع ، ولن يتصور ذلك الا بحدود وأحكام يجب أن تكون موافقة لحدود الله وأحكامه ، وليس للانسان أن يضع من عند نفسه حدودا وأحكاما (*) فلزم أن يكون بين الناس شرع يفرضه شارع يتلقى من الله وحيا وينزله تنزيلا على عباده .

وليس النبى موكولا الى نفسه طرفة عين ، اذ لا ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى وتلك هى العصمة الالهية ، وعصمة النبى فصل ذاتى يميز النبى عن سائر البشر كما أن النطق فصل ذاتى يميز الانسان عن الحيوان .

ان من يؤمن بأن لله على عباده تكليفا وأمرا فقد وجب أن يؤمن بالنبوة ، والبشرية لا تنافى الرسالة خلافا لمعتقد الصابئة ؛ اذ النبى بطرف بشريته يشاكل الناس ويشاركهم ، وبطرف نبويته او رسالته يشاكل نوع الملائكة ويشاركهم ٠

ودلالة صدق النبى اقتران المعجـزة بدعـوى النبى وذلك عند التحدى والاستدعاء ، وتقع المعجزة استجابة لدعوى الداعى ، فان منكان مجاب الدعوة يستحيل أن يكون فى دعواه كاذبا على الله تعالى ؛ وقد تتصف المعجزة بالصرفة اى منع الناس عن التحدى بمثل ما تحدى به النبى من جنس المعجزة ؛ فلا يقدر

---

(٢) المرجع السابق . ص ٤٠٧ ٠

(*) معظم مفكرى الاسلام لا يتصورون شرائع وضعية ٠

أحد على المعارضة بالدعوى فضلا عن معارضته بالخارق للعادات . هذا أبلغ فى باب الاعجاز اذ يجد المتصدى للمعارضة فى نفسه عجزا مع ان النفوس سليمة والالسن منطلقة والدواعى باعثة على المعارضة . حينئذ تتحير العقول وتنحصر الالسن وتتراجع الدواعى وتنمحق الدعاوى (١) .

ولم تجعل المعتزلة المعجزة اهم قرينة على صدق النبى . اذ قد تظهر الحيل وخوارق العادات من الادعياء . فضلا عن ان كثيرا من الانبياء قد خلت دعوتهم من المعجزات ومضوا يدعون الخلق الى الايمان من غير التفات الى طلب الايات. وانما دلالة صدق النبى عندهم صدق ما يخبر به فى ذاته وذلك لازم عن قولهم بحسن الافعال فى ذاتها .

وذهبوا الى ان من حق المستمع على النبى اذا طلب الاول الاستمهال للنظر ان يمهله حتى ينظر : « وان أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم ابلغه مأمنه » [التوبة : ٦] . اما الاشاعرة وقد ذهبوا الى ان المعجزة هى وحدها دلالة صدق النبى فانه لا يجب على النبى بعد ظهور المعجزة على يديه ان يمهل خصمه ويرون فى الاستمهال والامهال تعطيلا للنبوة :

الانبياء خيرة الله فى خلقه وحجة الله على عباده والوسائل اليه وأبواب رحمته واسباب نعمته « الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن الناس » . فكما اصطفاهم من الخلق قولا بالرسالة والنبوة فقد اصطفاهم عن الخلق فعلا بكمال الفطرة ونقاء الجوهر وصفاء العنصر وطيب الاخلاق وكرم الاعراق فيرقيهم مرتبة مرتبة حتى اذا بلغ اشده وكملت قوته النفسانية وتهيأت لقبول الاسرار الالهية بعث اليه ملكا وأنزل عليه كتابا .

واذا ثبت صدق النبى وجب السمع والطاعة له . فاذا عرفنا لقوله وجها بالدليل العقلى فبصيرة وخيرة ، وان لم نعرف له وجها فتسليم وتصديق ، ذلك ان الصادق الامين لابد ان يكون لكلامه محمل صحيح . فاذا وجدناه فخيرة . والا آمنا وصدقنا بالظاهر ووكلنا علم الباطن الى الله تعالى ورسوله (١) (٢) .

الاخرويات سمعية : من ذلك **حشر الاجسام** وذلك ممكن فى ذاته وقد ورد

---

(١) المرجع السابق ، ص ٤٢٤ .

(١) المرجع السابق ص ٤٦٧ .

(٢) يشير الشهرستانى الى كرامات الاولياء فى فصل خاص من ص ٤٩٧ — ٤٩٩ مق. ويقيسها على معجزات الانبياء . والواقع ان الاشاعرة قد اقحموا موضوع كرامات الاولياء على امور العقيدة باصول الدين وذلك منذ تصوف عدد كبير منهم كما تبنى صوفية أهل السنة المذهب الاشعرى .

به الصادق فوجب التصديق بذلك من غير ان يبحث عن كيفيته ، انه اذا كان الرب قادرا على الابتداء كان قادرا على الاعادة : « قال من يحيى العظام وهى رميم قل يحييها الذى انشأها أول مرة . . » [يس ٧٨ ، ٧٩] .

واما سؤال القبر وعذابه فقد ورد بهما الخبر الصحيح ، وهو يقتضى الصورة الجسمية حيث سؤال الملكين : من ربك وما دينك ومن نبيك ؟ .

واما الميزان فقد ورد فى الكتاب العزيز : « ونضع الموازين القسط ليوم القيامة » ميزان توزن به الاعمال والاقوال والله اعلم بمراده .

واما الحوض فيجرى على ظاهره كالانهار التى فى الجنة ، من شرب منه شربة يوم القيامة لم يظمأ بعدها ابدا (١) .

١٠ — فى اثبات الجوهر الفرد :

الجسم ينتهى بالتجزئة الى حد لا يقبل الوصف بالتجزى.ويسميه المتكلمون جوهرا فردا ، ذلك أن الجسم مركب من اجزاء متناهية ، وما تحصره النهايات والاطراف لا يشتمل على ما لا نهاية له ، والذى تتناهى اطرافه واضلاعه يستحيل ان يشتمل على منقسمات بلا نهاية ، ذلك ان الجسم متناه بالحس ، وما هو متناه لا يشتمل على اجزاء بالفعل غير متناهية وان أمكن ان يشتمل على اجزاء بالقوة غير متناهية ، فان قيل : ايجوز ان يخرج ما هو بالقوة الى الفعل ؟ فالاجابة بالنفى ومن ثم ينتفى بأن تجزئة الجسم الى ما لا نهاية بالفعل محال .

ومن شبه المعارضين — وهم الفلاسفة القائلون بالهيولى والصورة — ان قالوا لو قدرنا جوهرا بين جوهرين فانه يلاقى على ما يمينه بغير ما يلاقى على يساره . ومن ثم يثبت التجزى فى الجزء اذ يتعذر ان يلاقيه كله .

والرد على ذلك بأن الجوهرين ان تلاقيا فان احدهما يلاقى الاخر بطرف متميز ، فالطرفان جزءان فردان كما أن الوسط ايضا فرد ، فكل جسم ذو نهايتين ووسط ، اجزاء ثلاثة لا رابع لها ، ذلك ان الطرف لا ينقسم ولو انقسم ما كان طرفا .

[illegible]
من طول وعرض وعمق الى سطح ينقسم طولا وعرضا ولا ينقسم عمقا ، والسطح ينتهى بخط وذلك ينقسم طولا ولا ينقسم عرضا ، والخط ينتهى بنقطة

---

(١) المرجع السابق ص ٤٦٨ — ٤٧٠ .

لا تنقسم لا طولا ولا عرضا ولا عمقا . وذلك مثال مواز للجوهر الفرد عندنا الا ان النقطة موهومة والجوهر الفرد موجود . والنقطة والخط والسطح هى عند الفلاسفة اعراض وعند المتكلمين جواهر . ولا يختلف الامر بكونها جواهر او اعراضا اذ المقصود اثبات التناهى . فكل ما لاقى شيئا فانما يلاقيه بحد ونهاية وكل حد ونهاية فهو غير منقسم .

والوسطانى يلاقى ما على يمينه بعين ما لاقى ما على يساره ذاتا وجوهرا وبغيره نسبة واضافة . وقد تتكثر نسب الشىء واضافاته ولا يوجب ذلك تكثر الذات مثل النقطة التى فى وسط الدائرة فانها مع وحدتها تنسب الى كل جزء من اجزاء الدائرة فهى مع نسبة غير النسبة التى تليها . واذا وسعنا الدائرةتكثرت نسبها ولا يوجب ذلك تكثرا فى ذاتها كذلك القول فى الجوهر الفرد : بنسب الى جزء على اليمين وجزء على اليسار او الى ستة اجزاء محفوفة به ولا يوجب ذلك تكثرا فى الذات (١) .

خلاصة القول أن الجسم المتناهى لا يشتمل على ما ليس بمتناه . وما هو محدود محصور لا ينجزأ الى ما هو غير محدود ولا محصور . ومن ثم لا يجوز أن يتجزأ الجسم ابدا الى ما لا نهاية وانما يتجزأ الى جزء لا يتجزأ هو الجوهر الفرد .

هذه نظرية الجزء تابع فيها الشهرستانى أغلب المعتزلة والاشاعرة وقد كان يهدف الى ان يعارض نظرية الفلاسفة فى الهيولى والصورة لتفسير الجسم الطبيعى . ولا شك أن نظرية الجزء لدى المتكلمين اكثر ملاءمة للفكر الاسلامى من نظرية الهيولى والصورة الارسطية والتى تبناها فلاسفة الاسلام .

انتقاداته لفلاسفة الاسلام :

١ — فى تقسيمهم الوجود الى واجب بذاته والى واجب بغيره هو ممكن بذاته :

ان صحة التقسيم ان يقال : ينقسم الوجود الى واجب والى ممكن . ثم ينقسم الواجب الى ما يكون واجبا بذاته والى ما هو واجب بغيره . وكذلك الامر فى الممكن . ولابد ان يفيد كل قسم غير ما يفيده القسم الاخر . وان يدل كل لفظ على معنى غير ما يدل عليه المعنى الثانى (٢) . ذلك ان الوجود من حيث هو وجود قد عم الواجب والممكن او الجائز ؛ الوجوب من حيث هو وجوب قد خص الواجب فاشتركا فى الاعم — وهو الوجود وافترقا فى الاخص — لوجوب او

---

(١) المرجع السابق . ص ٥٠٥ — ٥١٤ .

(٢) الشهرستانى وتحقيق د . سهير مختار . مصارعة الفلاسفة ص ٤٠ .

الامكان . وما به عم غير ما به خص . ومن ثم فقد تعذر أن يكون العالم واجبا (بغيره) وممكنا (بذاته) فى آن واحد (١) .

ولا يدفع الخطأ فى التقسيم ان يدعى الفلاسفة ان الوجود لا يعم الواجب لذاته والواجب بغيره بالسوية اذ الوجود فى أولهما بالاول والاولى وفى ثانيهما بلا اول ولا اولى . كذلك لا يدفع هـذا الخطأ أن يقال ان الوجود يطلق على الله وعلى غيره بالتشكيك — لا بالمشاركة ولا بالتواطؤ (٢) . كذلك لا يقال ان الوجود ليس جنسا يندرج تحته الواجب لذاته والواجب بغيره لانه حتى اذا لم يكن الوجود جنسا فلا يخرج عن كونه عاما شاملا للقسمين ولولا شموله لما صح التقسيم .

بعد هذا الدفع الشكلى لبيان خطأ الفلاسفة المنطقى فى التقسيم يشير الشهرستانى الى خطأ آخر فى مفاهيم المصطلحات . ذلك أن هناك فرقا بين **وجوب العالم بايجاب** البارى وبين **وجود** العالم **بايجاد** البارى ، اما وجود الشيء بايجاد موجده فصواب من حيث اللفظ والمعنى ، وأما وجوب الشيء بايجاب الموجب فخطأ ، ذلك ان الواجب لا يكون ممكنا ، اذ الممكن جائز وجوده وجائز عدمه . وحينما جعل الفلاسفة الواجب (بغيره) ممكنا (بذاته) فكأنهم جعلوا العالم جائزا وجوبه وهذا تناقض . لقد استفاد العالم وجوده من المرجح ولا يقال استفاد منه وجوبه ، وحال وجود العالم فان الوجوب له أمر عارض ومن ثم يمكن أن يقال : وجد العالم بايجاد واجب الوجود فعرض له الوجود ولا يقال : واجب بغيره ممكن بذاته ، ذلك ان الواجب والممتنع طرفان والممكن واسطة بينهما لا هو بواجب ولا هو بممتنع وانما هو جائز الوجود وجائز العدم، لقد انحرف كلامكم بقولكم وجب وجود العالم بايجابه (١) .

ان القسمة العقلية تقتضى الحصر فى ثلاثة اقسام : واجب وجائز ومستحيل، فالواجب هو ضرورى الوجود ، والمستحيل هو الضرورى العدم والجائز

---

(٢) أخطأ الفلاسفة فى التقسيم خطأ منطقيا اذ يشترط فى التقسيم و التصنيف ان تكون اجزاء التقسيم متقابلة فلا يماثل جزء الجزء الاخر ولا يتضمن فيه ولكن الفلاسفة جعلوا الواجب بغيره — وهو احد اقسام الموجودات — هو نفسه الممكن بذاته .

(٢) القول بالتشكيك على كثيرين هو الذى يتفقون فيه فى وجه ويختلفون فيه فى وجه أو أوجه أخرى كالوجود يطلق على الله وعلى سائر الموجودات بينما الوجود الالهى لا يماثل = وجود المخلوقين . وكالجمال يطلق على الوردة وعلى القمر وعلى قوام الغزال ولحن القيثارة وعلى الحسناء مع التباين بينهم . اما القول بالتواطؤ ففيه انطباق وتوافق كاطلاق اسم الجنس على أنواعه واما الاشتراك فالمشترك اللفظى فيه وحده الاسم مع تباين المسميات كالعين تطلق على العين الباصرة وعلى الجاسوس وعين الماء .

(١) الشهرستانى وتحقيق الفرد جيوم : نهاية الاقدام فى علم الكلام ص ٢١ .

ما لا ضرورة فى وجوده أو عدمه ، فاذا كان العالم ممكن الوجود لذاته فذلك بايجاد غيره · اذ لا ايجاب يتعلق بالعالم لا من جهة الموجد ولا من جهة العالم ، ولا يصح أن يكون العالم واجب الوجود حتى لو اتصف انه بغيره ؛ لان الوجود المستفاد لا يتساوى مع الوجود بالغير .

فى قولهم بقدم العالم :

يشير الفلاسفة الى معان عدة للتقدم : منها تقدم بالزمان كتقدم الوالد على ولده ؛ وتقدم بالمكان كتقدم الامام على المأموم ؛ وتقدم بالشرف او الرتبة كتقدم العالم على الجاهل والذهب على الفضة ؛ وتقدم بالذات كتقدم العلة على المعلول ، وتقدم بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين . والتقسيم غير حاصر — كما يرى الشهرستانى — اذ يمكن أن يضاف اليه ، وقد جعل الفلاسفة الله متقدما على العالم بجميع المعانى السابقة ما عدا المعنى الاول اى التقدم بالزمان. اذ الله والعالم لدى الفلاسفة متساويان فى الوجود أزلا .

يشير الشهرستانى الى التباين بين الله والعالم من حيث الوجود الزمانى . اذ وجود الله ليس زمانيا مادام لاتجرى عليه الحوادث وتتعالى ذاته عن احكام الزمان بينما العالم ليس كذلك ومن ثم فليست هناك معية زمانية بين الله والعالم. وكما أن وجوده تعالى ليس مكانيا ولا يقبل المكانية فلا يجوز عليه القرب أو البعد او الفوقية أو الجهة بمعانيها الحسية أو المعية المكانية فكذلك لا يقبل وجوده تقدما أو تأخرا أو معيه زمانية (١) .

انا نتصور ماضيا للعالم لا ينقضى أزلا فذلك امر يقدره الوهم والخيال تماما كما يتخيل الوهم اجساما لا تنتهى مكانا او يتصور الذهن قابلية جسم للقسمة والتجزؤ الى ما لا نهاية ، وكما لا يجوز توهم حركات لا تتناهى مكانا فكذلك لا يجوز تصور وجود مدة وعدة لا تتناهى زمانا .

ويمكن ان يتصور الوهم جرما اكبر من جرم الكل بشرط أن يكون متناهى الذات ، ذلك ان جسما لا يتناهى غير واقع ولا ممكن ، كذلك يمكن أن يقدر العقل قبل العالم وقتا ولكن بشرط ان يكون متناهيا ، فان زمانا لا يتناهى غير ممكن (٢) ·

ولا يقال للجسم وضع طبيعى — اى انه يشغل حيزا ماديا من المكان — بينما ليس للزمان وضع طبيعى ؛ ومن ثم يمكن فرض اللانهاية فى الزمان ولا يمكن

---

(١) الشهرستانى : نهاية الاقدام ص ٨ وما بعدها ·

(٢) الشهرستانى : مصارعة الفلاسفة ص ١٠٦ — ١٠٨ ·

تصورها فى المكان ، ذلك ان الفرق ليس بمؤثر . فكما يستحيل وجود جسم لا يتناهى بعدا يستحيل وجود مدة لا تتناهى زمانا ، اذ المرجع فى الاثنين الى نكره العدد (١) ، فما دام هناك عدد أكثر من عدد أو اقل منه فان الاعدادمتناهية لان مالا يتناهى لا يتصور فيه الاكثر والاقل ولا يتصور فيه التجزئة الى نصف وثلث . وكما ان التسلسل الى ما لا نهاية فى العلل والمعلولات باطل كذلك التسلسل فى الحركة الى ما لا نهاية زمانا . اذ لابد أن تتناهى الحركاتوالمتحركات ولابد ان نبتدىء من زمان ليس قبله زمان .

ان اثبات الاولية والتناهى للعالم واجب تصوره عقلا لان الواقع يقتضى ذلك . اما توهم وجود للعالم قبل ان يوجد الى ما لا نهاية فمجرد توهم أو تقدير ذهنى . والتقديرات الذهنية تجويزات عقلية — وتجاوزات من الذهن للواقع — كتقدير مكان وراء العالم الى ما لا يتناهى ، فما نعقله من تناهى العالم مكانا هو ما نعقله من حدوثه ضرورة . وكما أن جسما لا يتناهى مستحيل وعلل ومعلولات تتسلسل الى ما لانهاية مستحيل كذلك حركات وحوادث لا أول لها .

لقد توهم الفلاسفة ان حدوث العالم انما تقتضى فارقا زمانيا أو زماناخاليا بين وجود الله ووجود العالم . وليس ذلك الا كمن توهم وجود خلاء أو فضاء مكانى بين البارى وبين العالم لكون العالم متناهيا مكانا .

وتوهم الفلاسفة من حدوث العالم اقتضاء فراغ ثم شغل ووقت لم يفعل ووقت فعل ، وأن ذاتا يفيض منها الفائض دوما أشرف من ذات ليس الفيض منها بدائم . لان ذلك يتضمن انه قد استفاد الكمال من الافاضة بينما كامل الذات لا يستفيد الكمال من غيره (٢) .

أما تقدير فراغ زمانى فهو كتقدير فضاء مكانى اذ الزمان والمكان توأمان من رحم واحد . ومن ثم فان الفلاسفة فى تصورهم للمعية الزمانية بين الله والعالم قد شابهوا المجسمة والمشبهة فى تصورهم المعية المكانية بينهما .

هكذا استطاع الشهرستانى بقياسه الزمان على المكان أن يجمع بين الفلاسفة — مع غلوهم فى التنزيه — وبين المشبهة المقصرين عنه فى خطأ مشترك، ودين الله — كما يقول الشهرستانى — انما يطلب بين الغلو والتقصير ، فجلاله تعالى فوق الاوهام والعقول فضلا عن المكان والزمان ، فالرب تعالى هو

---

(١) ويمكن أن يكون القاسم المشترك بين الزمان والمكان هو فكرة الحركة ، اذ الزمان لدى الفلاسفة هو مقياس الحركة ولا زمان بلا حركة الفلك ، والحركة تقتضى وجود جسم يتحرك فى فضاء أو فى مكان ومن ثم فان تناهى المكان يقتضى تناهى الزمان .

(٢) الشهرستانى : مصارعة الفلاسفة : ص ١٦٣ .

الاول والآخر وذلك يعنى أن وجوده ليس زمانيا ، الظـاهر والباطن وذلك يعنى أن وجوده ليس مكانيـا (١) ٠

ولما لم يكن وجود البارى تعالى مكانيا لم ينسب اليه مكان فارغ ولا مكان مشغول ، كذلك لما لم يكن وجوده جلت عظمته زمانيا لم يجز ان ينسب اليه وقت فراغ ووقت مشغول حتى يسمى احدهما تركا للفعل والثانى فعالا ، فضلا عما فى القول بلم يفعل ثم فعل — فيما يلزمه الفلاسفة من نتائج تصور حدوث العالم — تقدير ماض وحاضر ومستقبل ، وليس فى العدم قبل وجود العـالم ماض ولا مستقبل ، تلك دلالات زمانية لا تجرى على من وجوده سرمدى لازمانى.

ان التساوى الزمانى بين الله والعالم انما يؤدى الى نتائج كلها باطلة : أولها ان يجعل من الواجب بذاته والواجب بغيره موجودين متضايفين كالابوة والبنوة فلا يكون لاحدهما وجود الا بوجود الاخر ، ومن ثم يصبح وصف البارى بأنه واجب بذاته باطلا ، ثانيها أن يتساوى وجود الله بوجود العالم فيصبح اما وجود الله زمانيا او وجود العالم ذاتيا ، واذا بطل ذلك فقد بطل القول بأن العالم دائم الوجود بالواجب .

واذا كان العالم جائز الوجود فهو مستحق العدم باعتبار ذاته لولا موجوده: فاستحقاق وجوده عرضى مأخوذ من الغير ، واستحقاق عدمه ذاتى مأخـوذ من ذاته ، فهو اذن مسبوق بوجود واجب ومسبوق بعدم جائز فتحقق له اول ، والجمع بين ما له أول وما لا أول له محال .

ولا يقال ان الارادة القديمة لله توجب ايجاد المراد على التساوق لا على التراخى ، لان حال الارادة او القدرة كحال العلم ، وكما ان العلم صفة حالة لان يعلم بها جميع ما يصح ان يعلم ، كذلك الارادة عامة التعلق ، بمعنى انها صفة صالحة لتخصيص ما يجوز أن يخصص به ، وكما ان علم البارى لا يتناهى كذلك ارادته على معنى ان وجـوه الجـواز فى تخصيص مراداته غير متناه ، ولصفات كلها عامة التعلق من صلاحية وجودها وذواتها بالنسبة الى متعلقاتها الى ما لا يتناهى بينما هى خاصة التعلق من حيث نسبة بعضها الى بعض (٢) ٠

هكذا يحل الشهرستانى مشكلة تعلق الارادة القديمة لله بالمراد الحادث دون اقتضاء تجدد علم او استكمال بعلة او تغير ارادة ، فعموم الارادة قديم أما تخصيصها بزمان معين وبتعلق معين هو العالم فحادث .

---

(١) المرجع السابق هامش ص ١١٧ ٠

(٢) الشهرستانى : نهاية الاقدام ص ٤١ ٠

ولا يفوت الشهرستانى ان يذكر عاملا هاما من عوامل قول الفلاسفة بقدم العالم ، الا وهو تصورهم لمفهوم كل من العدم والامكان ، فقد نقل ابن سينا عن ارسطو طاليس — على حد تعبير الشهرستانى — أن كل حادث عن عدم فانه يسبقه امكان الوجود ضرورة ، وامكان الوجود ليس عدما محضا ، بل هو امر له صلاحية الوجود والعدم ، ولا يتصور ذلك الا فى مادة ، فكل حادث فانه يسبقه مادة . فلو كان العالم محدثا لتقدمه امكان الوجود فى مادة تقدما زمانيا .

والجواب ان معنى الحدوث عن عدم انه الموجود الذى له أول ، أما ما تشيرون اليه من امكان فليس يرجع الى مادة وانما الى تقدير ذهنى ، وكما تتصورون حدوث النفس بمعنى ان لوجودها أولا لا عن شىء فكذلك نتصور حدوث العالم ، فلا يستدعى حدوث العالم مادة تسبقه ، وحينما يقال على العالم انه وجد عن عدم أو بعد عدم أو يسبقه عدم فلا يعنى ذلك ان العدم شىء عنه وجد العالم (١) .

٣ — فى افتراضهم ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد .

لقد ذهب الفلاسفة الى ان واجب الوجود لما كان واحدا من كل وجه لزم الا يصدر عنه الا موجود واحد . ذلك ان صدور الكثرة عن الواحد انما يلزم عنه تعدد الاعتبارات والجهات فى ذاته .

ولما حصل العقل الاول حصلت له اعتبارات أربعة : احدهما كونه واجبا بغيره والثانى كونه عقلا والثالث كونه احدا فى ذاته والرابع كونه ممكنا فى ذاته . فأوجب من حيث هو عقل عقلا ، ومن حيث هو موجود بواجب الوجود نفسا ، ومن حيث هو واحد صورة ، ومن حيث هو ممكن نفسا ، وهذه الاعتبارات لما كانت مختلفة الحقائق أوجبت جواهر مختلفة الانواع .

ان ما يقول به الفلاسفة ان هو الا تحكم محض لم يقم عليه دليل عقلى ولا شاهد حسى . لقد ارادوا بناء اشرف الموجودات كمالا على اعتبارات كلها ترجع الى عبارات ، فنطالبهم اولا بصحة هذه المناسبات فلا يجدون الى اثباتها سبيلا .

ثم ان ها هنا مقتضيات اربعة عقل ونفس وفلك ومادة ، وهى جواهر مختلفة متمايزة بالحقائق تستدعى مقتضيات اربعة مختلفة بالحقائق ايضا ؟ فعليكم ان تثبتوا فى المعلول الاول هذه الحقائق بحيث سار مناسبا كل واحد

---

(١) المرجع السابق ص ٣٦ .

واحد ، والا فيلزم عن شيء واحد اشياء وذلك محال عندكم . وعليكم ايضا ان تثبتوا ان تلك الاعتبارات الحقيقية لا ترجع الى اضافات وسلوب ، فان كثرة الاضافات والسلوب وان لم توجب كثرة فى الذات الا انها لا توجب اشياء ، فان ذات واجب الوجود واحدة من كل وجه الا انها تتكثر بالاضافات والسلوب ؛ والصفات الاضافية والسلبية لا توجب اشياء متعددة اذ لو اوجبت لاضيفت الى واجب الوجود جميع الموجودات اضافة واحدة من غير وسائط وذلك محال عندكم ، فهم بين أمرين متناقضين ان اثبتوا فى المعلول الاول صفات ايجابية مختلفة الحقائق فقد ناقضوا مذهبهم حيث قالوا الواحد لا يصدر منه الا واحد ، وان قالوا هذه الصفات التى ثبتت ليست باضافية او سلبية لزمهم ان يثبتوا مقتضيات متعددة لواجب الوجود (١) ، وهكذا فانه ان صح التكثر فى واجب الوجود بغيره فانه يصح فى واجب الوجود لذاته .

ومن ناحية اخرى انكم فى العقل الفعال واهب الصور تقدرونه فائضا على العالم الجسمانى ، فما من صورة تحدث فى العالم الارضى الا وهى من فيضه . ثم تختلف الصور باختلاف الانواع والاصناف بيمنا لا تختلف الصفات فى الفائض بل هو على نعت واحد ، والصور تختلف وتتكثر بحسب القوابل والحوامل . ولو اختلفت النسب فانما هى اضافات لا صفات حقيقية ؛ ولم لا يقال ذلك فى واجب الوجود بذاته ؟ لم لا ينسب اليه الكل نسبة واحدة من حيث الوجود للموجودات وان يحصل الاختلاف لاختلاف القوابل ، أو تكون الاضافات والسلوب كثيرة وتتعدد الموجودات بحسب تلك دون أن يوجب ذلك كثرة فى الذات كما قالوا فى المعلول الاول (٢) .

واذا كان الصادر الاول قد اثبتم له اربعة اعتبارات حتى صدرت عنه اربعة جواهر فما قولكم فى الصادر الثانى والثالث ، أم يصدر عن كل واحد مثال ما صدر عن الاول أم يتغير الترتيب ، فان كان على مثال الاول فيجب ان يصدر عن كل واحد من الاربعة جواهر فتتضاعف الاعداد أربعة فى اربعة وذلك على خلاف الجود ، أو يصدر عن العقل الثانى اربعة أخرى فما الموجب للوقوف على تسعة من العقول او تسع من النفوس وتسعة من الافلاك واربعة من العناصر ؟ فهلا زاد عن ذلك او نقص ، وهل الانتهاء الى عدد معلوم ثم الوقوف عليه الا تحكم محض (٣) .

ثم ما موجب تغير التأثير السماوى المتركب تركيبا لا ينحل المتحرك حركة

---

(١) الشهرستانى : نهاية الاقدام ص ٥٩ .

(٢) المرجع السابق ص ١٧٩ .

(٣) المرجع السابق ص ٦٢٠ .

دائرية لا يسكن قط الى العناصر والمركبات التى تركبت تركيبا لا يدوم ولا يثبت على حال قط والمتحركة حركة مستقيمة ، وما الموجب لتقدير الشمس والقمر والنجوم بأقدارها المعلومة حتى صار منها ما هو اكبر وما اصغر . ان كنتم شرعتم فى طلب العلة فى كل شىء وادعيتم ان كمال نفس الانسان فى ان تنحصل لها حقائق الموجودات وصرفهم بالفكر العقلى فى الهيئات وكيفية الابداع فأفيدونا جواب هذه الاسئلة ، اما وقد رأينا الجود على خلاف الترتيب الذى وضعتم ولم تستمر قاعدتكم على ما مهدتم ثم عرف بطلان مذهبكم من كل وجه فقد علم بالضرورة اسناد الموجودات الى صانع عالم قادر مختار ابتدع الخلق بقدرته وارادته ابتداعا (١) .

وكثيرا ما دار فى خاطرى ان الذى اعتقده النصارى فى الاب والابن هو بعينه ما قدره الفلاسفة من صدور العقل الاول عن واجب الوجود أو صدور الموجب عن الموجب ، وهو تعالى لم يوجب ولم يوجب (٢) كما انه لم يلد ولم يولد وانما نسبة الكل اليه نسبة العبودية الى الربوبية « ان كل من فى السموات والارض الا اتى الرحمن عبدا » (مريم : ٩٣) .

٤ ــ فى تصورهم للعلم الألهى وتعلقه بالكلى والجزئى :

ذهب الفلاسفة الى انه لايجوز ان يعقل واجب الوجود الأشياء من الاشياء ، والا فذاته اما متقومة بما يعقل او أن يكون ما يعقله امرا عارضا له وكلاهما محال ، بل كما انه مبدأ كل موجود فانه يعقل من ذاته ما هو مبدأ له . وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها والموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها واشخاصها ولا يجوز أن يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها حتى يكون تارة يعقل منها أنها موجودة غير معدومة وتارة يعقلها معدومة غير موجودة فيكون واجب الوجود متغير الذات ، بل هو انما يعقل كل شىء على نحو كلى . عقلى لا انفعالى . انه اذا عقل ذاته وعقل انها مبدأ كل موجود عقل أوائل الموجودات وما يتولد منها . لأنه لا شىء من الأسباب الا وتأدى الى ان توجد منها الامور الجزئية ، فيكون مدركا للامور الجزئية من حيث هى كلية . اى من حيث ان لها صفات واحوالا تستعد بها لأن تكون كلية ، وان تخصصت فبالاضافة الى زمان ومكان وحال مشخصة ، فيعقل ذاته ونظام الخير والموجود فى الكل منه ، فلا يتبع علمه معلوما بل يسبقه ، ولا اكتسب عنه صفة بل يكسبه ، ولا يتغير بتغير المعلوم بل يغيره ، ولا يتطق

---

(١) المرجع السابق ص ٦٥ .

(٢) يوجب الاولى بالكسر والثانية بالفتح .

بأمر معين من حيث هو معين شخصى حتى ولو زال الشخص زال العلم بوجوده فان قيل لا يعقل الا ذاته فالمراد انه يعقل كونه مبدا وتعقله ذلك هو الموجب لحصول ما يصـــدر عنه (١) ٠

يستهل الشهرستانى رده بتأكيد قضيتين توضحان موقف المتكلمين بصـدد علم الله : الاول ان اطلاق لفظ عقل وعاقل ومعقول غير مصطـلح عليـه عندهم ، ومن ثم فانه يغير لفظ العقل الى العلم ، اذ ورد السمع بكون البارى عالما ولم يرد بكونه عاقلا : الثانية ان المتكلم حين يستـدل على كون البـارى عالما فانه يستند الى حصول الاحكام والاتقان فى افعاله ، ذلك ان كل فعـــل محكم متقن لا بد ان يكون فاعله عالما به من كل وجه ، وليس كذلك مســـلك الفلاسفة اذ العـلم عندهم لا ينعلق بالجزئيات وهذه انما يتعلق بها الاحكام والاتقـان لدى المتكلمين ٠ وانمـا يتعلق العلم لدى الفلاسفة بالكليات المعقولة المقدرة فى الذهن .

ثم يشرع بعد ذلك فى الرد والنقض :

واجب الوجود عندكم واحد من جميع جهاته ثم هو بعد ذلك عقل وعاقل ومعقول ، ثلاثة فى واحـــد كقول النصـــارى اذ يضـــعون التثليث فى الأقانيم ويرفعونه عن الجوهر ، والتثليث بذلك لا يرفـع ، اذ أن اثبـــات اعتبـــارات ثلاثة فى الواجب بذاته لا يرتفع بقولـــكم انه واحـــد من كل وجـــه ، ثم انكم اثبتم الاعتبـــــارات فى العقل الأول من حيث كونه ممكنـــا بذاته واجبا بغيره ، وهو ايضـــا كواجب الوجود بذاته عقل مجرد عن المادة وعاقل ومعقول لذاته فان كانت تلك الاعتبارات لا توجب كثرة فى ذات واجب الوجود فلم أوجبت ذلك فى العقل الأول ؟

ثم انهم قالوا فى موضع انه مبدا كل موجود فيعقل من ذاته ما هو مبـــدأ له ، فكأنه بذلك ابدع ثم تعقل ما ابدعه ، ومرة اخرى قالوا : عقـــله او علمـــه فعلى لا انفعالى فكأنه تعقل ثم ابدع ، ومرة ثالثة قال ابن ســـــينا : عقله عين ابداعه ، وابداعه عين عقله فارتفعت الاثنينية بين العقل والابداع . وهـــذا حقيقة مذهبه ، فالســـؤال اذن : هل عقـــل ثم ابدع ، ام ابدع ثم عقـــل ، ام عقل وابدع ، ام كان عقله ابداعا وابداعه عقلا ؟

وهكذا كشف الشهرستانى خلط الفلاسفة بين مبحث الوجـــود ومبحث المعرفة او بالأحرى بين فعـــل الايجـــاد وبين نظر المعـــرفة ، وذلك لازم عن

---

(١) الشهرستانى : نهاية الاقدام ص ٦١ ٠

جعلهم العقول كونيــة ، حتى اصــبح الوجود والماهية والتجريد والتعقــل والابداع الفاظا مترادفة يقوم بعضها مقام بعــض (١) مع أن بعضها يتعلق بالوجود والايجاد كالابداع ، وبعضها يتعلق بالمعرفة كالتعقل والتجريد .

ثم ان الفلاســفة قد وضعوا القول وضعا تحكميا بقولهم ان ماهو مجرد من المادة لا يمتنع عليه ان يعقل ، فما الصلة بين المادة وبين المانع من العلم ؟ ان نفى المــادة يعنى نفى التناهى والانقسام والاين والكف ، هذه هى خصائص المادة فهل نفى هذه الصفات يوجب كون المجرد من المادة عالما ؟ ان التجريد عن المــادة كالتنزيه عن الجسمية وكالتقديس عن ســمات الجواهر والأعراض لا يوجب الســلب فيهــا أن يكون عقــلا وعاقلا او علمــا وعالما ، انه كسلب مالا يليق بجلاله لا يوجب اثبات كونه عالما .

وقد ذهب ابن سينا الى انه لايجوز أن يكون واجب الوجود عاقلا للمتغيرات مع تغــيرها ، والرد على ذلك بأنه اذا جــاز ان يــكون مبــدأ للموجودات التــامة بأعيانها ولم يتــكثر بتــكثرها جاز ان يــكون عاقلا للمتغــيرات ولا يتغــير بتغــيرها .

ثم ذهب ابن ســينا الى انه يعقل كل شىء على وجه كلى ولا يعزب عنه شىء جزئى ، والرد على ذلك ان العلم بالجزئيــات انما يستدل به على طريقة المتكلمين اى بالاحكام والاتقان فى الجزئيات القائمة فى عالم الاعيان ، ولــكن ابن سينا يرى أن علم الله بالجزئيات انما من حيث هى تبع الكليــات ، ذلك ان تغير المعلوم عنده يوجب تغير العلم ، فان كان الامر كذلك فان تكثر المعــلوم يوجب ايضا تكثر العلم ، فيلزم اما ان تتــكثر الذات بتــكثر المعلومات او ان يتحد المعلوم بالذات حتى لا يعلم الا معلوما واحدا ولا احتاج فى علمه بالمعلومات الى وسائط تماما كما احتاج فى مذهبكم فى صلته بالموجودات الى وسائط فكما لم يبدع الا عقلا واحدا فانه لن يعلم الا معلوما واحدا ، ولو كان الامر كذلك فانه لا يعلم لا الكليات ولا الجزئيات بل لا يعلم الا ذاته .

وذهب ابن سينا الى انه لا يجوز ان يعلم الاشياء من الاشــياء والا كان علمه انفعاليا ، والرد على ذلك بأن العلم يتبع المعلوم ويكون العلم انفعاليا اذا كان يعلم الاشياء بعد كونها ووجودها على نحو ما يعلم الانسان ، اما واجب الوجود فلا يقال على علمه قبل الكون او بعد الكون لأن « قبل » و « بعــد » احكام زمانية وعلم البارى ليس زمانيا اذ الازمنة اليه سواء (٢) .

هكذا كشف الشهرستانى ان ما حدا بالفلاسفة الى هذا التصــور الغريب

---

(١) الشهرستانى وتحقيق د . سهير مختار : مصارعة الفلاسفة ص ٧٥ .

(٢) المرجع السابق ص ٩١ .

للعلم الالهى انما هو تصورهم بأن كل علم بالجزئيات والمحسوسات انما يكون ـ على نحو علم الانسان ـ انفعاليا وموجبا للتغير بتغير المعلوم بين الماضى والحاضر والمستقبل ، ولو نزهوا العلم الالهى عن احكام الزمان لما ترددوا الى ما ترددوا فيه من انكار علمه بالجزئيات من حيث هى متكثرة محسوسة .

ولقد قالوا انه عالم بالاشياء لا من بالاشياء بل بالاشياء منه ومن علمه تعلم. يدرك الشهرستانى أن هذه كلمة حق يلزم عنها باطل ، فيرد بانه كان اجدى واجدر بالفلاسفة أن يقولوا اذا كان تعقلنا للاشياء انما هو انقسام لصورها فى الذهن فان علم البارى ليس بتصور ولا تصديق ، واذا كانت الملائكة لا تعلم الاشياء بتصور أو تصديق ولا بحد أو قياس بل تعقلاتهم خارجة عن القسمين فأولى أن يقال ذلك بالنسبة لعلم رب العالمين .

وقد قال ابن سينا ان الرب تعالى عالم بالموجودات ولكن علمه بها لزومى بينما علمه بذاته ذاتى ، انه يعلم ذاته على انه مبدا الموجودات كلها بأسرها ، فيدخل علمه بالموجودات تحت علمه بذاته من غير ان تترتب على علمه بالموجودات صور فى ذاته حتى يلزم عنه كثرة (١) .

يرد الشهرستانى على ابن سينا : لقد فرقت بين علمه بذاته وبين علمه بالاشياء فسميت الاول ذاتيا والثانى علما لزوميا ، هنا ثلاثة اشياء هى الذات وعلمه بالذات وعلمه بأنه مبدأ الموجودات ، فقد تعددت الاعتبارات وأصبحت ذاته ثالث ثلاثة ، ما المانع من تعلق العلم الازلى بالمعلومات على نسق واحد ويكون عالما بمعنى انه لا يخفى عليه شىء فى الارض ولا فى السماء دون أن تتغير ذات العالم بالمعلوم ولا تتكثر بتكثر اللوازم ، ولا يخفى عليه شىء من الكلى والجزئى والذاتى والعرضى .

اما القول بأنه يعلم الامور على وجه كلى لا يتطرق اليه التغير فان كل موجود شخصى فى هذا العالم انما يستدعى كليا خاصا اى ان الافراد تندرج تحت انواع وهذه كثيرة ، فاذا كان لا يعلم الشخص الا من حيث كليته حتى لا يتغير العلم فانه يلزم عنه ان تندرج الانواع تحت اجناس ، والاجناس تحت اجناس عليا حتى تتجمع الكليات كلها فى واحد فيكون المعلوم بذلك كليا واحدا .

لقد تصوروا صلة العلم بالمعلوم على وجه يتطرق اليه الزمان الماضى والحاضر والمستقبل حتى قالوا : علم ويعلم وهو عالم وسيعلم وظنوا ان العلم الزمانى يتغير

---

(١) الشهرستانى : نهاية الاقدام ص ٢٢١ ـ ٢٢٨ .

بتغير المواقف ، ومن تحقق ان العلم من حيث هو علم لا يستدعى زمانا ، بل هو فى نفسه تبين وانكشاف وذلك اذا كان صفة للحادث ، واحاطة وادراك اذا كان صفة للقديم (١) ، فهو مع وحدته يحيط بكل الاشياء ومع احاطته واحد ، ولو ادركوا ذلك لسهل عليهم الاشكال ، ولكن الفلاسفة تنكبوا فى مناهجهم الى ذلك ولو ردوه الى الله لوجدوا « لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الارض » (سبأ : ٣) ، « فانه يعلم السر واخفى » [طه : ٧] ، « يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم » (البقرة ٢٧٥) ، « يعلم خائنة الاعين وما تخفى الصدور » (غافر : ١٩) ، « ويعلم ما فى البر والبحر وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة فى ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين » (الأنعام : ٥٩) .

٥ — فى تصور الفلاسفة للعناية الالهية وفى تفسيرهم للخير والشر :

مفهوم الفلاسفة للعناية الالهية انما هو فى هذا النسق الذى أقاموه للوجود والذى يبدأ بالعقل الأول وينتهى بعالم العناصر فى ترتيب وانسجام بموجب الفيض من واجب الوجود الذى يعلم نظام الكل على الوجه الأبلغ .

والوجود من حيث هو وجود خير . اما الشر المطلق فلا وجود له عندهم الا فى اللفظ والذهن ، بقى بعد ذلك ما الغالب فى وجوده الخير ولكنه لا يخلو من شر ، فذلك عندهم أحرى أن يوجد حتى لا يفوت الخير الغالب بسبب شر جزئى فضلا عن ان ذلك القدر من الشر يمكن أن يمتنع وجوده لو امتنع وجود أسبابه كالنار لا بد منها فى الكون ولكن يعرض لها أن تصادف ثوب فقير فتحرقه ، ذلك أمر عارض ومصادفة ولا يحسن ترك المنافع الدائمة الأكثرية لأعراض شرية اقلية .

اما الشر الخلقى والخلقى فى الانسان فذلك من القابل وليس من الفائض ، ذلك ان المادة يعرض لها فى هيئتها ما يجعلها مانعة لقبول الكمال فيصبح المزاج رديئا والجوهر عصيا ان يقبل الخير الفائض عليه من واهب الصور فلا تقبل التقويم ومن ثم كانت تشوهات الخلقة والنقص فى البنية ، فما ذلك لأن الفاعل قد حرم وانما لأن المنفعل لم يقبل ، كذلك الأمر فى الأخلاق الرديئة من الانسان اذ تستولى عليه نفس حيوانية فتغلب النفس الطاعة على امرها فتصدر عن الشخص افعال قبيحة واعتقادات فاسدة (٢) .

---

(١) وأحاط بكل شيء علما .

(٢) الشهرستانى : نهاية الاقدام ص ٢٢٢ .

(٣) الشهرستانى : نهاية الاقدام ص ٢٦١ .

لا يرى الشهرستانى أن التدرج فى مراتب الموجودات هو ماجعل ادناها أبعد عن قبول الفيض والجود ومن ثم تكون هيئتها على نحو فيه شر ، اذ الخير والشر متضادان والموجودات اما هى خير كالملائكة الروحانيين او هى شر كالشياطين ، ذلك بما تثبته الشرائع .

ثم انكم تثبتون الشر الجزئى كأنه قد وقع مصادفة واتفاقا أو كأنه حدث فى العالم فلتة لا ارادة واختيارا غير مستند فى ذلك الى موجد ، فانكم جعلتموه — كما هو الأمر فى مثال النار — مخلوق لا خالق له . وان كان الشر الجزئى قد لزم عن خير اغلب فكيف صدر الشر عن الخير ؟

ثم ماذا عن الصور القبيحة والحيوانات المؤذية والآفات السماوية والعاهات الارضية وما يتبع ذلك من الهموم والغموم والآلام والاوجاع هى بدورها قد لزمت عن خير اغلب ؟

ثم اننا نرى العالم الجسمانى مملوءا بالبلايا والمحن والرزايا والفتن ومشحونا بالآفات والعاهات والنوازل والحسرات غاصا بالجهالات وفاسد الاعتقادات واكثر الخلق على الاخلاق الذميمة والخصال اللئيمة واستيلاء القوة الشهوية والغضبية على العقلية ومن ثم كان قوله تعالى « ولا تجد اكثرهم شاكرين » (الاعراف : ١٧) ، ١١ « وما وجدنا لاكثرهم من عهد وان وجدنا اكثرهم لفاسقين » (الاعراف ١٠٢) بينما قليل من الناس قد امتثل للاوامر الالهية « وقليل من عبادى الشكور » (سبأ ١٣) ، « ... الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقليل ما هم » [ص : ٢٤) فكيف يستمر لكم معاشر الفلاسفة أن الشر فى العالم بمطلقه لا يوجد واكثره لا يتحقق وقد صادفتم الوجود على خلاف ما قررتم (١) .

اما تفسير الخير والشر عندنا — نحن المتكلمين والشهرستانى يقصد الاشاعرة على الخصوص — فحيث ما وجدنا الفطرة والتدبير الالهى غالبا على اختيار الانسان لنفسه كان الغالب هو الخير والصلاح ، وحيث ما وجدنا الاختيار والاكتساب غالبين كان الغالب هو الشر والفساد ، فلا شر فى الافعال الالهية وان وجد فيها شر فبالاضافة الى شيء دون شيء ، وانما يدخل الشر فى الافعال الانسانية الاختيارية ، وهى من حيث انها تستند الى ارادة البارى خير ومن حيث انها تستند الى اكتساب العبد تكتسب اسم الشر .

هذا وقد وردت الشرائع باثبات الشياطين وعلى راسهم ابليس اللعين ولا يمكن انكار ذلك ، واذا كان الشهرستانى قد استطاع أن ينقض نظرية

---

(١) المرجع السابق ص ٢٦٧ .

الفلاسفة فى تفسير الخير والشر وهى نظرية قد بلغت من التحليق فى عالم الميتافيزيقا حدا قطع كل اتصال بينها وبين دنيا الواقع ، فالحق يقال انه عجز ان يقدم نظرية بديلة ، بل لقد تضاربت أقواله فتارة يذكر شرورا لا يمكن ان يكون صدورها بغير ارادة الله وتارة يقول لا شر فى الافعال الالهية ، ثم هو يجعل الافعال الانسانية ان كانت خيرا فمن الله وان كانت شرأ فمن اكتساب العبد ، فكأنه قال بفاعلين وذلك معارض لمنطق نظرية الكسب التي تجعل الافعال الانسانية خيرها وشرها من الله خلقا ومن العبد كسبا .

تعقيب :

عرضنا للشهرستانى كمؤرخ للفرق والديانات وهو فى ذلك اشهر من قدم دراسة فى علم الاديان المقارن ، وعرضنا له كمتكلم لا يكاد يخالف المسار العام لمذهب الاشاعرة فى شىء وان لم يجار اسلافه فى خصومتهم اللدودة للمعتزلة ، وعرضنا لموقفه من الفلاسفة وربما قد خفت صوته فى معارضته للفلاسفة الى جانب صوت الغزالى ، وهو ان وافق الغزالى فى معارضته لهم فلقد كان الغزالى اكثر ميلا للدفاع عن العقيدة ومن ثم تكفير الفلاسفة فيما خالفوا العقيدة فيه ، أما الشهرستانى فقد كان اكثر تدقيقا فى الكشف عن مغالطات الفلاسفة فى تعبيراتهم وفى اغاليطهم فيما تكلفوه من مصطلحات ، فكان ان تصدى له نصير الدين الطوسى فى كتابه « مصارع المصارع » بمثل ما تصدى ابن رشد للغزالى فى « تهافت التهافت » .

فخـر الـدين الرازى (٦٠٦ هـ)

مفسر متكلم فقيه فيلسوف طبيب واعظ أصولى كيمائى ، ولكن شهرته أولا كمفسر وثانيا كمتكلم ، اختط فى تفسيره منهجا اعتبر غريبا غير مالوف من قبل ، اذ فى تفسيره كل شىء ، فقد اودعه أبحاثا نحوية وبلاغية ولغوية الى جانب آراء فلسفية وعلمية فى الطبيعة والكون ، فهو أول من استحدث التفسير الكونى للايات مستعينا بالفلسفة والمنطق والعلم ؛ يصرف القول ويشقق المسائل . وينتصر للمذهب الشافعى فى آيات التشريع ليرد على المعتزلة والشيعة وخصوم الاشاعرة فى آيات الاعتقاد ، هكذا جمع فى تفسيره الكبير : « مفاتيح الغيب » من مختلف العلوم ومن المباحث العقلية ، أفرد لتفسير سـورة الفاتحة مجلدا كامـلا .

---

(١) أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين بن على تيمى القبيلة ، ولد فى مدينة هراة احدى مدن الرى فسمى بالرازى وهى كورة من أعمال طبرستان . وكان مولده عام ١١٤٨/٥٤٢ أو ١١٤٩/٥٤٤ . لقب بفخر الدين ويبدو أن هذا اللقب قد اشتهر به بعد وفاته وعرف بابن خطيب الرى اذ كان والده ضياء الدين فقيها خطيبا يدرس بالرى ويجتمع اليه خلق كثير . وعليه درس فخر الدين الفقه والاصول . وقد كان شافعيا أشعريا ثم درس الفقـه بعد ممات والده عـلى الكمال السمنانى . كما تتلمذ فى الحكمة والكلام وأصول الفقه على يدى مجد الدين الجيلى الذى تتلمذ عليه أيضا السهروردى المقتول صاحب الفلسفة الاشراقية . فقـد لازم الرازي مجد الجيلى مدة وسافط معه حين دعى للوعظ والتدريس فى مراغة وعرف منه فلسفة الفارابى وابن سينا وهكذا جمع العلوم الشرعية والفلسفية وانعكس ذلك على مؤلفاته وعلى مذهبه .

جاب البلاد وناظر العلماء واتصل بالامراء والسلاطين . كانت أولى رحلاته الى خوارزم حيث جرت بينه وبين المعتزلة مناظرات أدت الى خروجه من البلد فعاد الى الرى ومنها الى بلاد ما وراء النهر . وعقد مع علمائها مناظرات فى الفلسفة والكلام وأصول الفقه ، وفقهاؤها =

= أحناف ، ومتكلموها ما تريديه ، لم يطب له العيش فعاد الى الرى ثم تابع أسفاره حيث اتصل بالسلطان شهاب الدين الغورى سلطان غزنه وباخيه غيـاث الدين ولكن انتقاداته لمذهب الكرامية اثارت عليه الناس فخرج منها الى خراسان ليتصل بسلطانها علاء الدين تكش خوارزم شاه وصار معلما لولده محمد . وكانت قد سبقته شهرته اليها . وقد افاد من اتصالاته هذه جاها وثروة . وقـد انتهى به المطـاف الى بلدته هراه . حوالى عام ٥٦٠ حيث استقر للوعظ يقصده السلاطين والوزراء والعلماء والفقهاء . وقد تصدر الديوان فى الجامع فى أبهة عظيمة يسـال فيجيب أو ينيب عنه تلاميذه الكبار من أمثال زين الدين الكشي والقطب المصرى وشهاب الدين =

واختط فى علم الكلام منهجا وان لم يكن مستحدثا تماما الا أنه قد عدل فيه عن منهج سابقيه من متكلمى الاشاعرة ، ولا بد من اعادة القول فى مناهجهم لنعلم دور الرازى فى تعديل منهج المتكلمين بعامة والاشاعرة بخاصة .

اما أبو الحسن الاشعرى فقد وضع الخطوط العريضة لمذهب وسط بين النقل والعقل ولكن منهجه كان مستندا الى ما ياتى :

(أ)دعوى عريضة أن ينسب آراءه الى اهل السلف من الصحابة والتابعين وأئمة الفقه ، وقد تابعه أصحابه فى اعتبار الاشعرية مذهب أهل السنة .

(ب) استناد فى تأييد مذهبه الى النقل ، ولكنه فى ذلك تابع التفسير بالراى لا التفسير بالماثور فلم تعد له الحجة على المعتزلة اذ جاراهم فى منهجهم بالراى لا التفسير المأثور ومن ناحية أخرى لو كان التفسير متفقا عليه كالاتفاق على النص لما اختلفت الفرق من اجل ذلك عدل اتباعه ابتداء من الباقلانى عن

النيسابورى فان غمضت عليهم مسالة أجاب هو : لا غرو فقد وصفه ابن خلكان بانه فاق أهل زمانه فى علم الكلام والمعقولات وعلوم الاوائل وان الناس قد اشتغلت بتصانيفه التى جاوزت المائتين وهجرت كتب الاقدمين وكان يعظ باللسانين العربى والعجمى . وكان يلحقه الوجد فى حال الوعظ فيبكى ويبكى مستمعيه اذ تمكنت منه حالة صوفية جعلته يهجر الكلام وأنشد يقول :

نهاية اقدام العقول اعقال ... واكثر سعى العالمين ضلال
وارواحنا فى وحشة من جسومنا ... وحاصل دنيانا أذى ووبال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا ... سوى ان جمعنا فيه قيل وقالوا

وما ذلك الا رد فعل لما كان عليه الرازى فى شبابه اذ كان حاد الطبع سليط اللسان لا يراعى لمناظريه حرمة ولا مكانة بين اقوامهم . وهذا سر اثارته الناس فى كل بلد نزل فيه : معتزلة وما تريديه وكرامية وشيعة بل يذكر السبكى أن الرازى نازل تسعا وعشرين فرقة . وقد نسب اليه أنه فى بعض مناظراته ومصنفاته كان يثير الشكوك ويورد الشبة ولا يقرر الاجابة وان أوردها اقتنع بالاشارة ، ليس عجبا اذن بعد ان صال وجال فى شبابه ان يتوب عن الكلام فى شيخوخته وأن يتمنى انه لو قنع بإيمان العجائز : يا اله العالمين .. كل ما سطره قلمى أو خطر ببالى .. ان علمت اننى أردت به تحقيق باطل أو ابطال حق فافعل به ما انت أهله وان علمت منى انى ما سعيت الا فى تقديس ما اعتقدت انه الحق وتصورت انه الصدق فلتكن رحمتك مع قصدى لا مع حاصلى اغثنى وارحمنى واستر زلتى .. ثم أوصى أن يخفى خبر موته مخافة أن يشمت الخصوم خصوصا من الكرامية الذين سعوا الى قتله ومات أول يوم عيد الفطر عام ٦٠٦/١٢١٠ م .

الاستشهاد بدليل النقل الا فيما ندر مغلبين أدلة العقل ، حتى اذا بلغ المسار الى الرازى نجده يستهل كثيرا من كتبه الكلامية معلنا : لا يمكن اثبات العقل بالنقل وانما النقل بالعقل ، وأصبح المعول فى اثبات أصول الدين هو العقل (١) ، بل وتسربت الى أدلة التفسير ادلة العقول وحجج الكلام (٢) . بدلا من ان تستند قضايا الكلام الى آيات القرآن (*)؟

وجاء الباقلانى ليختط منهجا مغايرا لمنهج الاشعرى دفاعا عن المذهب ، اذ وضع المقدمات العقلية التى تتوقف عليها الادلة كالحديث عن العلم وأقسامه وعن الموجود قديمه وحديثه وعن الجوهر والعرض والجسم لاثبات حدوث العالم واثبات وجود البارى ومنها الى معرفة صفاته . يقول ابن خلدون عن الباقلانى : انه وضع المقدمات العقلية التى تتوقف عليها الادلة مثل اثبات الجوهر الفرد وان العرض لا يقوم بالعرض وانه لا يبقى زمانين وأمثال ذلك مما تتوقف عليه أدلتهم ، وجعل هذه القواعد تبعا للعقائد الايمانية فى وجوب اعتقادها لتوقف تلك الادلة عليها .

هكذا يشير ابن خلدون الى أن الباقلانى قد أدرج مسائل من الفلسفة الطبيعية فى العقائد الايمانية واوجب اعتقادها لتوقف الادلة عليها وان بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول ، وتابعه فى ذلك الجوينى . غير أن المتكلمين لم يتوسعوا فى استخدام المصطلحات الفلسفية ، لانها بطبيعتها ملابسة للعلوم الفلسفية المباينة للعقائد الشرعية ، تلك هى طريقة المتقدمين على حد تعبير ابن خلدون (٣) .

أما أهم معالم المنهج لدى فخر الدين الرازى فتتلخص فيما يلى : —

١ — التوسع فى المقدمات والمصطلحات المقتبسة من كلام الفلاسفة فى الطبيعيات والالهيات كالاشارة الى تعريف الواجب والممكن والاستدلال على

---

(١) واذا كان المعتزلة قد سبقوا الى ذلك فقد كانوا يحاجون أصحاب الديانات الاخرى ومن ثم فلا بد من دليل العقل ولكن كتب الاشاعرة الكلامية موجهة أغلبها لمناظرة مسلمين .

(٢) لا غرابة فى ان يستنكر الحنابلة ذلك فى التفسير وأن يرى ابن تيمية فى تفسير الرازى فيه كل شيء الا التفسير ودفاع السبكى بعبارته : فيه كل شيء مع التفسير تتضمن اعترافا باقحام « كل شيء » على التفسير .

(*) استدراك : لا يعنى ذلك ان الرازى أو من سبقه قد استبعدوا تماما الاستشهاد بآيات القرآن ولكن أصبحت حجج العقل ومصطلحات الفلسفة هى الروح السائدة فى المنهج وربما قصدوا أن ينأوا بالنص وتفسيره عن منازعاتهم لقداستها .

(٣) ابن خلدون : المقدمة — فصل فى علم الكلام ص ٣٢١ وما بعدها طبعة المطبعة البهية .

وجود الله بدليل الامكان وضرورة استناد الممكن الى الواجب والممكن الى الواجب ، نجد كذلك التوسع فى اطلاق أسماء على الله احجم عنها المتكلمون طويلا لانها ليست من أسمائه الحسنى كالصانع وواجب الوجود .

٢ ـ لم يرى الرازى ان بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول كما كان يرى الباقلانى ، ومن ثم لا نجد لدى الرازى اهمية لنظرية الجوهر الفرد فى مذهبه ، بل انه ينتقدها دون أن يعنى ذلك هدما للقول بحدوث العالم ، ويقدم الرازى اثنى عشر اعتراضا على أدلة الاشعرى على امكان رؤية الله يوم القيامة ومع ذلك فهو يؤكد الرؤية : يسمى ابن خلدون هذه بطريقة المتاخرين المباينة لطريقة المتقدمين .

٣ ـ ان الاقتباس من كلام الفلاسفة لا يحول دون نقدهم فيما خالفوا فيه العقائد الايمانية .

هكذا نجد لدى الرازى مضمونا أشعريا فى قالب فلسفى (١) ، حقيقة لقد اختلطت مسائل الكلام بالفلسفة ولكنها افكار تدرجه آخر الامر فى عداد الاشاعرة من المتكلمين (٢) .

وللرازى حصيلة فكرية ودينية وفلسفية ولغوية تمثل ذروة ما بلغه الفكر الاسلامى ، تتضح هذه الحصيلة سواء فى تفسيره أو فى عرضه للموضوعات الكلامية .

يقول عنه الصفدى : فاجتمع له خمسة أشياء ما جمعها الله لغيره فيما علمته من امثاله وهى : سعة العبارة فى القدرة على الكلام ، وصحة الذهن ، والاطلاع الذى ما عليه مزيد والحافظة المستوعبة ، والذاكرة التى تعينه على ما يريد فى تقرير الادلة والبراهين ، وكانت فيه قوة جدلية ونظر دقيق (١) . ومن ثم ارتفعت كتبه الى المنزلة الاولى فى التعليم حتى لم يبق فيما يتناوله الناس من كتب الكلام غير مؤلفات الرازى وخاصة كتابه « المحصل » ، هذه هى الحقيقة التى قررها نصير الدين الطوسى (ت ٦٧٢ هـ) ، والواقع أن أهم ما يميز الرازى قدرته الفائقة على جميع أطراف الموضوع وتقديمه فى نسق منظم ، انه اذا عرض لمسالة كلامية أو لمشكلة فلسفية استعرض وجهات النظر المختلفة فيها فى تصنيف جامع مع ربط محكم لكل ما يتصل بالموضوع من

---

(٢) راجع تكملة كلام ابن خلدون فى الفرق بين الفيلسوف والمتكلم ص ٣٣٣ من المقدمة .

(١) أى أنه أشعرى المذهب فلسفى المنهج .

(٢) الصفدى : الوفى بالوفيات جـ ٤ ص ٢٤٨ .

موضوعات أخرى ، وقد يجر الموضوع الكلامى أو الفلسفى الى ابحاث لغـوية او تفسـيرية فى عرضه لها دون أن يفلت منه زمام الموقف ، وهو اذ يناقش وجهات النظر التى يعرض لها يحدد موقفه الذى يعتقد أنه الحق ويدافع عنه · واذا كانت للرازى تلك القدرة الفائقة على العرض والربط فان القارىء الذى ليس له سعة اطلاعه فى مختلف العلوم قد لا يتمكن أن يلاحقه بفكره فى تقسيماته وتفريعاته وتدقيقاته وتشقيقاته ·

لقد كان الرازى نموذجا ممثلا لحضارة جاوزت فى فكرها طور الشباب الى الشيخوخة حيث تغلب الخبرة على الاصالة وحيث العالم الموسوعى الذى يتقن مختلف علوم العصر ، ولكنه فى ذلك كله غير مبتكر ولا أصيل ، كان يمثل عصر حضارة أفقية لا رأسية فيها كل شىء وليس فيها من الجديد شىء (١) ·

لا غرو اذن ان يحلل ابن تيمية علم الرازى فيرجع مادته الكلامية الى أبى المعالى والشهرستانى ومادته الفلسفية الى ابن سينا (٢) ، وليس فى ذلك تحامل أو بخس من شان الرازى وقد أحسن وصف نفسه فى غير تواضـــع حــــين قال :

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا

أو حين أشار فى أخريات حياته الى أنه قد حصل من العلوم كل ما يمكن تحصيله (٣) بحسب طاقته البشرية ·

مؤلفـــــاته :

تدور مؤلفات الرازى حول موضوعات متنوعة متباينة من تفسير وكلام وفلسفة وفقه وأصول فقه وعلم النجوم ومعرفة الكف وعلم الفراسة (٤) وفلسفة والطب والكيمياء وعلم المعادن : ويمكن الرجوع بصدد ثبت مؤلفاته المعروفة المطبوعة منها والمخطوطة الى المقالة التى أعدها الاب جورج قنواتى من ص

---

(١) وذلك اذا قورن بمتكلمى القرن الثالث ــ عصر ازدهار الحضارة ــ الذى ابتكرت فيه نظريات الجزء والتولد والكمون والداخلة فضلا عن اراء مبتكرة فى جليل الكلام ·

(٢)بغيــة المرتاد ص ١٠٧ ·

(٣)ابن أبى اصيبعة : طبقات الاطباء ، جـ ٢ ، ص ٦ ·

(٤) الكف والفراسة والتنجيم علوم غيبية تشيع أبان تدهور الحضارات ولا يعرفها العصر المتقـــدم ·

١٩٢ ـ ص ٢٢٤ فى كتاب الى طه حسين فى عيد ميلاده السبعين أشرف على اعداده الدكتور عبد الرحمن بدوى ١٩٦٢ ٠

ونكتفى بذكر أهم كتبه فى التفسير والكلام والفلسفة ٠

(أ) فى التفسير :

١ ـ مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير : أهم مؤلفات الرازى ومن أهم آثار الفكر الاسلامى ٠ قال عنه ابن تيمية لانه لم يكن يميل الى اقحام العلوم العقلية فى التفسير فيه كل شىء ما عدا التفسير فرد عليه السبكى : فيه كل شىء مع التفسير (١) ٠ وفى التفسير نحو ومنطق والهيات وكلام وفلسفة وفقه وتصوف وعلوم وطبيعة ٠

٢ ـ التفسير الصغير ٠

٣ ـ تفسير الفاتحة ٠

٤ ـ تفسير سورة البقرة على الوجه العقلى لا النقلى ٠

(ب) علم الكلام :

١ ـ كتاب الاربعين فى أصول الدين طبعة حيدر اباد الدكن ١٢٥٣/١٩٢٢ ٠

٢ ـ أساس التقديس أو تاسيس التقديس (مطبوع) ٠

٣ ـ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين (حققه على سامى النشار) ١٣٥٦/١٩٣٨ ٠

٤ ـ محصل أفكار المتقدمين والمتاخرين من الفلاسفة والمتكلمين أو المحصل من نهاية العقول فى علم الاصول وهو من أهم كتب الرازى الكلامية واكثرها تداولا ، وقد لخصه نصير الدين الطوسى تحت عنوان تلخيص المحصل كما قد شرحه بعض المتاخرين كالقزوينى فى كتابه المفصل ٠

---

(١) رأى ابن تيمية يمثل موقف السلف الذين يرفضون اقحام ما هو غريب عن العقيدة بينما رأى السبكى يمثل موقف الخلف ـ والاشعرية بوجه خاص ـ الذين لا يجدون فى ذلك حرجا ٠

٥ ــ المسائل الخمسون فى أصول الدين (مطبوع) ٠

٦ ــ نهاية العقول فى دراية الاصول (مخطوط بدار الكتب المصرية بالقاهرة تحت رقم ٧٤٨ توحيد مجلدان) ٠

٧ ــ أجوبة المسائل البخارية أو مناظرات فخر الرازى فى بلاد ما وراء النهر (تحتوى على ١٦ مسالة حلل بعضها بول كراوس ثم ترجمها وعلق عليها بالانجليزية الدكتور فتح الله خليف فى رسالته للدكتوراه من جامعة كمبردج ٠

٨ ــ لوامع البينات فى شرح اسماء الله والصفات (مطبوع) .

٩ ــ عصمة الأنبياء ٠ مطبوع) ٠

١٠ ــ البيان والبرهان فى الرد على أهل الزيغ والطغيان (مخطوط) ٠

(جـ) فى الفلسفة :

١ ــ الحكمة المشرقية .

٢ ــ المباحث المشرقية وهو من أهم كتبه الفلسفية فى شرح العقائد ، وقد استقى الرازى من الفارابى وابن سينا وأبى البركات البندارى بعض آراءهم وناقشهم وقد يوافقهم أو يخالفهم حسب معتقده .

٣ ــ شرح عيون الحكمة لابن سينا ٠

٤ ــ شرح الشفاء لابن سينا ٠

٥ ــ شرح النجاة لابن سينا ٠

٦ ــ شرح الاشارات لابن سينا ٠

٧ ــ لباب الاشارات وهو تلخيص كتاب الاشارات (مطبوع) ٠

آراؤه الكلامية :

١ ــ علم الكلام أشرف العلوم :

ان شرف العلم يظهر من عدة أوجه :

أحدها : شرف المعلوم ، ولاشك أن الغرض الاهم والمطلوب الاعظم من علم الكلام معرفة ذات الله تعالى وصفاته وكيفية أفعاله ، ولاشك أنه سبحانه وتعالى أشرف المعلومات ، فيجب أن يكون هذا العلم أشرف العلوم ٠

وثانيها : وثاقة البرهان ، ولاشك أن الادلة المستعملة فى مباحث هذا العلم يجب أن تكون مؤلفة من علوم ضرورية تاليفا يعلم صحته ويعلم بالضرورة لزوم المطلوب منه وذلك فى النهاية من القوة والوثاقة ٠

وثالثها : شدة الحاجة اليه ، ولاشك أن اكتساب السعادة أهم المطالب وأجل المقاصد ، ثم ان السعادة الاخروية لا يمكن اكتسابها الا بالايمان بالله ورسله واليوم الاخر الذى لا يمكن تحصيله كما ينبغى الا بهذا العلم ٠ واما السعادة الدنيوية فلا يمكن تحصيل كمالها الا بنظام أصول العالم ، وذلك مالا يلحق الا بالرغبة فى الثواب والرهبة من العقاب .

ورابعها : حاجة سائر العلوم الدينية اليه ، لان صحة الدينيات متوقفة على صحة هذا العلم ، لانه ما لم يثبت أن للعالم صانعا حيا عالما قادرا كيف يتمكن المفسر والمحدث والفقيه من الشروع فى علومهم ، فاذن ما عدا هذا العلم من العلوم الدينية يحتاج اليه مع استغنائه عنها ، وذلك يوجب شرفه على شرف غيره (١) ٠

واذا كان الرسول وصحابته لم يستخدموا هذا العلم ولا مصطلحاته كالجوهر والعرض والطفرة والجزء والاكوان فذلك لا يقدح فى هذا العلم ، لان العلوم الدينية الاخرى كالتفسير والحديث والفقه قد حدثت فيها اصطلاحات لاجل التفهم ، غير أن النبى وصحابته وكذلك الانبياء جميعا ما جاءوا الا بالامر بالنظر والاستدلال على وجود الصانع (٢) ٠

وهكذا قدر لعلم الكلام الذى كان ينهى عنه حتى أوائل القرن الرابع أن يستحسن الخوض فيه كما أراد له أبو الحسن الاشعرى ثم أن يصبح عند الرازى أشرف العلوم سابقا فى هذا الشرف علوما دينية كالتفسير والحديث والفقه ٠

---

(١) الرازى : نهاية العقول فى دراية الاصول مخطوط بدار الكتب رقم ٧٤٨ توحيد ص ١ ، ٢ ٠

(٢) أساس التقديس ٠٠٠ ص ٥ ٠

ـ العقـــل مرجـــح على النقــل :

ترجيح النقل على العقل يقتضى القدح فى العقل المستلزم للقدح فى النقل ، اذ النقل مستند الى العقل مفتقر اليه ، النقل يستند الى صدق الرســول ، ولا يعرف صدق الرسول الا بالعقل ، انه لا يمكن اثبات صدق الرسول بالنقل ·

انه اذا عارضت الظواهر النقلية براهين العقل ، أو قامت الدلائل العقلية القاطعة على ثبوت شىء ثم وجدنا أدلة النقل يشعر ظاهرها بخلاف ذلك ، فانه باطل أن تصدق الظواهر النقلية وتكذب الظواهر العقلية ، لانه لا يمكننــا أن تعرف صحة الظواهر النقلية الا اذا عرفنا بالدلائل العقلية اثبات الصـــانع وصفاته وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول ، واذا لم نثبت هذه الاصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة ، فالقدح فى العقل لتصحيـــح النقل يفضى الى القدح فى العقل والنقل معا (١)ـ.

والله تعالى قد حثنا على النظر ورغبنا فيه وذم التقليد والمقلدين ، واذا استثنينا آيات الاحكام الشرعية التى نقل عنستمائة آية وجدنا جميع ايات القرآن فى التوحيد والنبوة ومحاجة الكفار والمشركين ، حتى الايات الواردة فى القصص ، قصد بها معرفة الله تعالى وقدرته ·

والله قد كلف الانسان من جهـة العقل ، اذ العقــل هو مناط التكليف ، والتكليف هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات ·

لا أظن أن الرازى يعبر فى ذلك تماما عن الموقف الاشــعرى الذى يرجح عادة النقل على العقل اذا تعارضا ، وليس ذلك ميلا منه للمعتزلة ، وانماالاولى أن يعد ذلك انعكاسا للجانب الفلسفى وأثرا للفلسفة فى فكره ·

٢ ـ معرفة الله واجبـــة بالنظر :

يستند علم الكلام الى مقدمات ثلاث :

المقدمة الاولى فى العلوم الاولية أو أوليات المعرفة وهل هى الحسيات أم البديهيات أم الاثنـــان معـا ·

المقدمة الثانية فى الاستدلال وهى ترتيب تصديقـات ليتوصـل بهـا الى تصـــديقات أخرى ·

---

(١) الرازى . محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ٣٢ طبعة الحسينية ١٣٢٣ هـ

المقدمة الثالثة فى معرفة الله وانها واجبة ولا يمكن تحصيلها الا بالنظر(١).

تهدف المقدمة الاولى الى الرد على السوفسطائيين لبيان امكان العلم اليقينى ، أما الاستدلال فيهدف الى بيان الفكر الصحيح ، فاذا كان الاستدلال هو ترتيب تصديقات ليتوصل بها الى تصديقات أخرى ، فهذه الاخيرة اذا كانت مطابقة لمتعلقاتها فذلك هو الفكر الصحيح (٢) .

والفكر واجب على الانسان ، لان معرفة الله لا تتم الا به ، واذا كانت معرفة الله تعالى واجبة وتحصيل معرفته لا يمكن الا بالنظر فان مالا يتادى الواجب المطلق الا به كان واجبا فيكون النظر واجبا .

انه متى حصل العلم بان العالم ممكن وكل ممكن فله مؤثر علمنا أن العالم له مؤثر ، ولا يقال يعرف الله بالعلم أو النبى ، لانا لا نعلم كون المعلم صادقا الا بعد العلم بان الله تعالى صدقه بواسطة اظهار معجزة على يديه(٣)

ووجوب النظر سمعى ــ خلافا للمعتزلة ــ انه اذا كان بالنظر يعرف الله وكانت معرفة الله واجبة يستتبعها ثواب فانه لا يمكن القطع بالثواب أو العقاب من جهة العقل ، ويشير الرازى الى الاية « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً » (٤) .

اولا ـ الوجود :

١ ـ اقسام الموجودات :

الموجود لدى الفلاسفة اما ان يكون واجب الوجود لذاته وهو الله تعالى واما أن يكون ممكن الوجود ــ لذاته أو لغيره ــ وهو كل ما عداه .

الواجب لذاته لا يتركب من غيره والا لافتقر الى الغير فلا يكون واجبا لذاته ، ولا يكون وجوده ولا وجوبه زائدا على ماهيته ، وهو واجب لذاته من جميع جهاته والا لكان فى اتصافه بامر ثبوتى أو سلبى غير كاف فى تحقق ذاته ، وانما فى حضور أمر خارجي ما يدل على أن واجب الوجود لذاته يتوقف على غيره وهذا خلف ، ولا يجوز على الواجب لذاته العدم والا لكان

---

(١) الرازى : محصل افكار المتقدمين والمتاخرين ص ٢٢ .

(٢) الرازى : محصل افكار المتقدمين والمتاخرين ص ٣ .

(٣) الرازى : نهاية العقول ... ص ٢٦ ظهر .

(٤) سورة الاسراء اية ١٥ . لا تدل الاية على أن وجوب النظر سمعى . وانما العذاب الذى يوعد به الله بعد بعثه الرسول انما يدل على أن معرفة الله وطاعته واجبان بالسمع .

وجوده متوقفا على من كان سبب عدمه فيكون بذلك ممكنا وليس واجبا . اما الممكن فهو الذى لا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض عدمه محال . ولا يوجد الممكن ولا يعدم الا بسبب منفصل عنه . اذ يستحيل الترجيح بين الوجود والعدم الا بمؤثر . ولا يكون المؤثر ممكنا والا لزم التسلسل الى ما لا نهاية . وعلة حاجة الممكن الى مؤثر هى امكانه حدوثه . ولا يستغنى الممكن حال بقائه عن المؤثر ، لان علة حاجته الى البقاء حال بقائه هى كونه ممكنا يستوى فيه وجوده مع عدمه فلا يترجح بقاؤه على عدمه حال بقائه الا افتقاره الدائم الى المؤثر او الواجب اذ الممكن حال استمراره مفتقر الى مرجح ذلك المرجح هو الواجب .

أما المتكلمون فقد قسموا الموجودات الى قديم وحديث . اما القديم فهو مالا أول لوجوده وهو الله سبحانه وتعالى . والمحدث ما لوجوده أول وهو كل ما عداه .

والقديم لدى المتكلمين يستحيل اسناده الى فاعل . اما الفلاسفة فانهم اذ اجازوا أن يكون فى الازل مع الله تعالى غيره فقد أجازوه اسناد قديم الى فاعل .

ويرى الرازى أن الخلاف بينهما لفظى ، اذ أن المتكلمين قد أجازوا أن يكون القديم معلولا . فعلم الله وقدرته قديمان وهما معلولان لذاته .

ولا نوافق الرازى فى ان الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين بصدد القدم والحدوث لفظى. اذ لا يمكن قياس صفات الله على العالم ، أن أحدا من المتكلمين لا يزعم أن صفات الله مستقلة منفصلة عن ذاته استقلال العالم عن ذات الله . ومن جهة اخرى يتفق الفلاسفة والمتكلمون على أن الله فاعل العالم بصرف النظر عن كون الفعل صدورا أو خلقا — ولكن أحدا منهم لا يقول ان الله فاعل لصفاته ، ومن ثم يبقى الخلاف بين الفريقين مبدأى بل جوهرى : العالم لدى الفلاسفة قديم والقديم جائز اسناده الى فاعل ، العالم لدى المتكلمين محدث ولا يجوز اسناد القديم الى فاعل ، القدم صفة ذات للالوهية فكل قديم فهو اله : ولا اله الا الله فلا قديم سواه ؛ ذلك موقف المتكلمين ، ولكن الرازى لا يجعل القديم ولا الحدوث صفة كىيجعل الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين لفظيا ، اذ يقول (القدم والحدوث ليستا صفتين اذ لو كان القدم صفة لكانت قديمة والحدوث لو كانت صفة لكانت حادثة) (٢) وذلك فى رأيى تلاعب بالالفاظ ، وكون القدم سلبى المعنى لا يخرجه عن كونه صفة .

---

(١) الرازى . محصل أفكار المتقدمين والمتاخرين ص ٥٤ .

(٢) الرازى : محصل أفكار المتقدمين والمتاخرين ص ٧٠ .

حـــدوث الاجســـــام :

فى القول بالقدم أو الحدوث آراء ثلاثة :

الراى الاول : العالم محدث الذات والصفات ، وهو قول جمهورالمسلمين والنصارى واليهود والمجوس .

الراى الثانى : العالم قديم الذات والصفات وهو قول أرسطو طاليس وتاوفراسطس وابرقلس والفارابى وابن سينا .

الراى الثالث : العالم قديم الذات محدث الصفات ، وهو راى طاليس وانكساغورس وسقراط والثنوية والمـــانوية .

ويقتضى التقسيم ان يكون هناك القول بأن العالم محدث الذات قـــديم الصفات ولكن لم يقل بذلك احد (١) .

بعد هذا التقسيم يتابع الرازى رأى المتكلمين فى القول بحـــدوث العالم ، اذا ما اعترفنا بالصانع الحكيم قلنا بحدوث العالم ، ان الاجسام لو كانت أزلية لكانت منذ الازل اما متحركة أو ساكنة ، ولا يجوز أن تكون منـــذ الازل متحركة ، لان ماهية الحركة حصول أمر بعـــد فنـــاء غيره فماهيتها تقتضى المسبوقية بالغير والجمع بينهما تناقض ، ثم ان كل واحد من الحركات محدث مفتقر الى موجب ، وكل حركة هى فعل لفاعل مختار ، فلابد لكل حركة من اول، ولكل الحركات أول .

ولا يجوز أن تكون الاجسام منذ الازل ساكنة والا لامتنع زوال الكون ، فان زال فلابد لذلك من مؤثر وهو واجب الوجود المنفرد بالقدم .

والواقع أن الفلاسفة لا يقولون ان الافلاك كانت فى الازل ساكنة ، غير أن الحركة تعنى الانتقال من حال الى حال ، وهذا يعنى أن هناك « قبـــــل » و « بعـــد » ، اذ حقيقة الحركة تقتضى المسبوقية بالغير ، وحقيقة الازل لا تقتضى المسبوقية بالغير ، فالجمع بين الحركة والازل محال (١) .

وكل ما سوى الله تعالى فهو ممكن الوجود ، وكل ما كان ممكن الوجود فهو محدث ، فيلزم ان كل ما سوى الله محدث ، أما أن كل ممكن محدث فهو انه

---

(١) المرجع الســـابق ص ٨٤ .

(٢) المرجع الســـابق ص ٨٧ .

كل ممكن محتاج فى وجوده الى مؤثر ، والحاجة الى مؤثر تكون حال العدم مما يلزم عنه الحدوث ٠

وقد ادعى الفلاسفة أن الايجاد احسان ، والامتناع عن الاحسان نقصان فلو أن البارى تعالى ما أوجد العالم فى الازل لزم أن يكون موصوفا بالنقصان مدة غير متناهية ، والجواب أن لفظ الايجاد يعنى اخراج الشىء من العدم الى الوجود ، وكل ما كان كذلك مسبوقا بغيره ، وهذا المعنى فى الازل محال لان الازل يعنى نفى المسبوقية بالغير .

فالله تعالى منفرد بالقدم أما العالم وما فيه من أجسام فهو محدث والمحدث اما أن يكون متحيزا أو قائما بالمتحيز ، أما الله فهو غير متحيز ولا قائم بالمتحيز، والمتحيز اما أن يكون قابلا للانقسام وهو الجسم ، أو غير قابل للانقسام وهو الجوهر ، أما القائم أو الحال فى المتحيز فهو العرَض ٠

والاجسام كلها متماثلة فى انها تشغل حيزا وفى قبولها الاعراض وفى انها محدثة (١) ٠

ثانيا — الالهيات :

١ — وجود الله :

يستند أهم دليل على وجود الله لدى الفلاسفة على فكرة الامكان بينما يقوم لدى المتكلمين على فكرة الحدوث ٠

والاستدلال على وجود واجب الوجود بالامكان من وجهين ، أحدهما الاستدلال بامكان الذات والاخر الاستدلال بامكان الصفات ، كذلك الاستدلال على وجود البارى بالحدوث يجمع بين حدوث الذات وحدوث الصفات ٠

أما الاستدلال على وجود واجب الوجود بامكان الذات فيستند الى فكرة استمرار الممكن فى الوجود والعدم وان لابد له من مؤثر أو مرجح ليترجح

---

(١) الرازى : المسائل الخمسون فى علم الكلام ضمن مجموعة رسائل جمعها أبو شامة الشافعى ص ٢٢٨ وراجع أيضا : معالم أصول الدين للرازى على هامش محصل افكار ٠٠٠ ص ٢١ ، ٢٢ طبعة ١٣٢٣ هـ ٠

(٢) المرجع السابق ص ٢٤ ٠

وجوده على عدمه حال بقائه وليترجح عدمه على وجوده حال فنائه (١) .

واما الاستدلال على وجود واجب الوجود بامكان الصفات فيتبين من النظر فى الصفات التى يختص بها كل جسم من الاجسام ، اذ لما كانت الاجسام متماثلة فى شغلها للحيز وفى قبولها الاعراض ، كان اختصاص جسم ما بصفات تخصه دون غيره لابد فيها من مخصص او مرجح .

اما استدلال المتكلمين على وجود البارى او الصانع بحدوث ذوات الاجسام والجواهر فذلك لان الاجسام حادثة وكل محدث لابد له من محدث فالاجسام مفتقرة الى المحدث . وتستند فكرة حدوث الاجسام لدى المتكلمين الى أن الاجسام لا تخلو من أعراض وأكوان — من حركة وسكون واجتماع وافتراق — وهذه حادثة ، وما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث ، فالاجسام حادثة .

واما الاستدلال بحدوث صفات الاجسام فيشير الرازى فيها الى دليلين : دليل الانفس ودليل الافاق . اما دليل الانفس فهو تكون الانسان وتطوره من نطفة الى علقة . يعلم الانسان انه كان قبل تكونه عدما فأصبح موجودا ويعلم بالضرورة عجز الخلق عن ايجاد هذا التركيب فهو لم يوجد بنفسه ولم يوجده أبواه ولا سائر الناس . فلابد له من موجد اوجد ما يعرض لتطور الانسان من صفات واعراض . وأما دليل الافاق فبعضها سفلية عنصرية وهى احوال الحيوان والنبات والمعادن . وبعضها علوية فلكية هى أحوال الافلاك والكواكب وكلها شاهدة دالة على وجوده (٢) .

هذا الاستدلال على وجود البارى بحدوث الافاق والانفس هو المشار اليه فى قوله تعالى :

« سنريهم آياتنا فى الافاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق » (٣) . وهو الذى خصه الله بكثير من آياته فى كتابه المنزل .

٢ — صفات الله :

الالفاظ الدالة على صفات الله على ثلاثة أقسام (٤) :

---

(١) الرازى : الاربعين فى أصول الدين ص ٧٠ ومعالم أصول الدين على هامش لمحصل ص ٢٦ ، ٢٧ .

(٢) الرازى الاربعون فى أصول الدين ص ٩٠ ومعالم أصول الدين ص ٢٨ ، ٢٩ .

(٣) سورة فصلت أية ٥٢ .

(٤) الرازى : لوامع البينات فى شرح أسماء الله والصفات ص ٢٢ .

١ — ما يدل على صفات ثابتة فى حق الله تعالى قطعا : وهذه على اقسام ثلاثة :

ا — ما يجوز ذكرها مفردا أو مضافا كقوله انه موجود وشىء وازلى وقديم .

ب — ما يجوز ذكرها مفردا ، ولا يجوز ذكره مضافا الى بعض الاشياء فيقال يا خالق ولا يقال يا خالق الخنافس او الخنازير ، وان كان تعالى قد خلقها وانما يجب مراعاة الادب والتعظيم .

جـ — ما يجوز مضافا ولا يجوز ذكرها مفردا فلا يقال يا منشىء — يامنزل — يا رامى — يا محرك .

٢ — ما يمنع ثبوتها فى حق الله تعالى ولا يجوز اطلاقها عليه ، وان ورد بها السمع وجب تأويلها كلفظ النزول والصورة والمجىء .

٣ — أمور ثابتة فى حق الله تعالى ولكنها مقرونة بكيفيات يمتنع ثبوتها فى حق الله تعالى حيث المسمى مركب من أمر ثابت فى حق الله تعالى ومن كيفية يمتنع ثبوتها لله تعالى كالمكر والخداع والاستهزاء ، لا يصح اطلاق مثل هذه الالفاظ عليه سبحانه ، وان ورد التوقيف به اطلقناه فى حق الله تعالى بعين ذلك اللفظ ، اما سائر الالفاظ المشتقة فلا يجوز اطلاقها فى حق الله تعالى فنقول : « ومكروا ومكر الله » ونقول « يخادعون الله وهو خادعهم » (النساء ١٤٢) ونقول « الله يستهزىء بهم » (البقرة : ١٥) ولا نقول البتة : يا ماكر ، يا خادع ، يا مستهزىء فى حقه تعالى (١) .

---

(١) الرازى : لوامع البينات شرح أسماء الله والصفات ص ١٧ ، ١٨ .

يقدم الرازى تقسيما رباعيا آخر للصفات على النحو التالى :

أ — صفات ثبوتية حقيقية مثل موجود وشيء وحى .

ب — صفات ثبوتية اضافية مثل معبود ومعلوم ومشكور أو كقولنا : يا من هو المسبح بكل لسان . يا من هو المعبود فى كل مكان .

جـ — صفات سلبية مثل قدوس وسلام وغنى . اذ القدوس هو المسلوب عنه مشابهة جميع الممكنات والسلام هو المسلوب عنه جميع العيوب والغنى هو المسلوب عنه الحاجة والواحد هو المسلوب عنه الكثرة والاحد هو لسلوب عنه النظير .

د — مركب من هذه الاقسام ١ — صفة حقيقية مع صفة اضافية كقولنا عالم وقادر اذ العلم صفة فانه بالذات لها اضافة الى العلوم وكذا القدرة والارادة والسمع والبصر والكلام .

٢ — صفة حقيقية مع صفة سلبية كقولنا أزلى وقديم اذ معناه انه موجود لا يسبقه عدم فوجوده صفة حقيقية وقولنا لا يسبقه عدم سلبى .

وصفات الله تعالى على ثلاثة أقسام : صفات ذاتية وصفات معنوية وصفات فعلية :

أ — أما الصفات الذاتية فالمراد منها الالقاب الدالة على الذات كالموجود والشيء والقديم . وربما جعلوا الالفاظ الدالة على السلوب من هذا الباب كقولنا واحد وغنى وقدوس .

وقد اختلفت الفرق فى اطلاق لفظ موجود على الله وفى معناه :
ذهبت الباطنية الى نفى صفة الوجود عن البارى حتى لا يكون فى ذلك مشاركا غيره فى صفة الوجود فيكون نوعا من التشبيه (١) .

وذهب ابن سينا الى ان وجوده نفس حقيقته ، فكما أن حقيقته مخالفة لسائر الحقائق كذلك وجوده مخالف لسائر الموجودات ، قال قوم من علماء الاصول ان الوجود من حيث هو وجود مفهوم واحد فى كل الموجودات اذ هو نقيض العدم ، ولا نقيض للعدم الا الوجود ، وتقسيم الوجود الى واجب وممكن يدل على شيء مشترك بين القسمين والا كان التقسيم باطلا (١) ، ووافقهم الرازى .

ونضيف الى هذه الاراء رأيا له وجاهته لم يعرض له الرازى ، هو راى عالم اللغة واحد متفلسفى بغداد فى القرن الرابع : أبوسليمان السجستانى اذ يرى انه لا يصح ان يطلق على البارى اسم موجود لانه اسم مفعول يقتضى فاعلا بينما الله فى الحقيقة هو واجد الوجود (١) .

كذلك اختلفت الفرق فى انه **سبحانه وتعالى ((شيء))** ، فذهب الجهم ابن

---

(١)لا يوصف الله لدى الشيعة الاسماعيلية بانه موجود ولا بانه لا موجود ولا يوصف باى صفة من الصفات كالعلم والقدرة اذ يعدون اثبات الصفات فسادا فى التوحيد . ان اطلاق صفة الوجود او اية صفة اخرى عليه فى نظرهم تشبيه . بل لا يقبلون القول انه موجود لا كالموجودات او عالم لا كالعلماء لان اطلاق اللفظ عليه سبحانه وعلى غيره يفيد نوعا من الاشتراك على نحو ما . ويعدون موقفهم اقصي درجة من التنزيه وينتقدون المعتزلة اذ نزهوا الله عن صفات المخلوقين ثم اثبتوا له القدرة والعالم والحياة . انهم فى رأى الشيعة الاسماعيلية قد قالوا بافواههم قول الموحدين واعتقدوا بافئدتهم اعتقاد المشركين . راجع الكرمانى . راحة العقل ص ٥٤ .

(١) الرازى . المسائل الخمسون فى علم الكلام ص ٢٤٨ .

(٢) ابو حيان التوحيدى : المقابسات ص ١٨٦ وليس من بين أسماء الله الحسنى اسم موجود بينما من أسمائه « واجد الوجود » .

صفوان الى أنه ليس بشيء ، والتنازع فى ذلك اما بالمعنى او اللفظ ، اما المعنى فالمراد من لفظ شيء أنه موجود ، وأما اللفظ فجائز اطلاقه ، يقول تعالى : « قل اى شيء أكبر شهادة قل الله شهيد بينى وبينكم » (١) ، وقوله أيضا « كل شيء هالك الا وجهه » (٢) ، والاصل فى الكلام ان المستثنى يجوز دخوله تحت المستثنى منه (٣) .

وتطلق العرب لفظ القديم على الشيء المتقادم فى الزمان فى مقابل الجديد ، وبهذا المعنى لا يصح اطلاقه على الله أما ان قصد بذلك الازلى الذى لا اول له ولم يكن قبله قبل فذلك جائز فى المعنى وان كانت التسمية خاطئة لان مذهبنا ان اسماء الله موقوفة على السمع وما لم يرد به السمع فهو باطل .

كذلك الامر فى الجوهر ، اذ لا يجوز اطلاقه عليه خلافا للنصارى ، والنزاع فى هذه المسألة اما فى اللفظ او فى المعنى ، فلا يجوز اطلاقه لفظا ان قصد بالجوهر ما هو متحيز او له مقدار وكمية ، أما ان قصد به القائم بذاته فنحن نسميه بهذا المعنى جوهرا ، فالمعنى صواب ولكن اللفظ خطأ ، ومرد اسماء الله الى السمع .

والله تعالى عن المكان والجهة والحيز ، غير حال فى العالم ولا مباين عنه فى شيء من الجهات الست التى للعالم ، فان ذهبت الكرامية والمجسمة والمشبهة الى انه سبحانه مكانى متحيز فينبغى عزل حكم الوهم والخيال عن ذات الله وصفاته ، انا نعتقد انه تعالى عالم بما لا نهاية له من المعلومات وان كنا نرى كل من يعلم علما فلابد ان اكتسبه بآلة وأداة ، ونعتقد انه تعالى يدبر من العرش الى ما تحت الثرى ومنزه عن المشقة واللغوب والكلالة مع انا نرى الافعال الشاقة سببا للكلالة والمشقة ، ونعتقد انه يسمع اصوات الخلق من العرش الى ما تحت الثرى ، ويرى الصغير والكبير فوق أطباق السموات العلى وتحت الارضين السفلى ، والوهم البشرى والخيال الانسانى قاصران عن ادراك هذا الموجود ومع ذلك فانا نعتقد أنه كذلك .

ومعرفة كنه الذات اعلى واجل واغمض من معرفة كنه الصفات ، فاذا عزلنا الوهم والخيال عن معرفة الصفات والافعال فلأن نعزلهما فى معرفة الذات أولى وأحرى (٤) .

---

(١) سورة الانعام ، اية ١٩ .

(٢) سورة القصص اية ٨٨ .

(٣) الرازى : المسائل الخمسون فى علم الكلام ص ٢٤٩ .

(٤) الرازى : اساس التقديس فى علم الكلام ص ٢٦ .

انه تعالى ذكر مراتب تكون الجسد من النطفة الى العلقة الى المضغة الى العظام التى كسيت بعد ذلك باللحم حتى اذا جاء الى امر تعلق الروح بالبدن قال : « ثم انشاناه خلقا آخر » (١) للتنبيه على ان كيفية تعلق الروح بابدن ليس من مثل تحول الذ طفة الى علقة او العلقة الى مضغة ، بل هو نوع آخر مخالف لتلك الانواع المتقدمة ، كذلك الانسان اذا تأمل فى احوال الاجرام السفلية والعلوية وتأمل فى صفاتها فذلك له قانون ، فاذا أراد أن ينتقل منها الى معرفة الربوبية وجب ان يستحدث لنفسه فطرة اخرى وعقلا آخر بخلاف العقل الذى به اهتدى الى معرفة الجسمانيات (*) .

واذا لم يكن لله نظير او مثيل فلا يعنى ذلك عدم الوجود ، اذ لا يلزم من نفى النظير والشبيه نفى الوجود ، كما أن عدم الوجدان لايدل على عدم الوجود .

ويكرر الرازى موقفه اذا تعارضت الدلائل العقلية والنقلية بصدد الايات الخبرية التى يفيد ظاهرها التشبيه ، ان تصحيح الادلة النقلية موقوف على صحة برهان العقل لانا لو كذبنا الادلة العقلية لاجل تقرير ظواهر النقل لكنا بذلك قد كذبنا الاصل بالفرع ، ان مراد الله تعالى من ظاهر الايات يوافق الادلة العقلية .

وجميع فرق الاسلام يقرون بأنه لابد من التأويل فى بعض ظواهر القرآن والاخبار ، لقد ورد فى القرآن ذكر العين وذكر الجنب وذكر الايدى وذكر الساق الواحدة ، فلو اخذنا بالظاهر لزمنا اثبات شخص له وجه واحد عليه اعين كثيرة وله جنب واحد عليه ايد كثيرة وله ساق واحدة ، وليس من عاقل يرضى بأن يصف ربه بهذا الوصف (٢) .

وان ورد فى القرآن انه نور السماوات والارض فاله العالم ليس هو هذا الشىء المنبسط على الجدران والحيطان ، وليس هو النور الفائض من جرم الشمس والقمر والنار ، وانما ينبغى التفسير بأنه منور السموات والارض او بأنه هاد لاهل السموات والارض أو بأنه مصلح السموات والارض .

ولا يجوز أن يكون مراد الله تعالى من الاستواء على العرش الاستقرار عليه ، ان الاية مسبوقة بقوله تعالى « تنزيلا ممن خلق الارض والسموات

---

(١) سورة المؤمنون اية ١٤ .

(*) ينسب الى أرسطو أنه قال فى أول كتابه فى الالهيات : من أراد أن يشرع فى المعارف الالهية فليستحدث لنفسه فطرة أخرى .

(٢) المرجع السابق ص ٩٩ .

العلى » ومفهوم الاية بيان كمال قدرة الله تعالى وكمال الهيته فلزم أن يكون قوله « الرحمن على العرش استوى » كـذلك . يستحيل ان يـكون مراده الاستقرار على العرش بعد أن لم يكن وانما المراد من الاستقرار الاستيلاء والقهر ونفاذ القدر وجريان أحكام الالهية (١) .

ومحال ان تكون الملائكة حاملى العرش فى قوله تعالى : « ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية » (٢) لان الخالق هو الذى يحفظ المخلوق وليس المخلوق هو الذى يحمل الخالق .

ويشير الرازى الى آيات الفوقية والمعية والنزول والمجيء وغيرها من آيات تنطوى على صفات خبرية ويؤولها على نحو ما سبقه اليه المعتزلة ، وكذلك يؤول ماورد فى الخبر من أحاديث قدسية تشير إلى الصورة والشخص والتجلى والظهور والنزول والمشى والهرولة (٣) .

والله تعالى منزه عن أن يحل فى شىء بالذات أو بالصفات خلافاللنصارى، أو أن يتحد بشىء البتة خلافا لبعض الصوفية من القائلين بالاتحاد كالحلاج . اذه اذا كان اقنوم العلم قد حل فى بدن عيسى عليه السلام فهى اما قد انفصلت من ذات البارى أم لا فان انفصلت لزم أن يكون ذات البـارى جاهلا فى ذلك الوقت ؛ وان لم تنفصل لزم قيام الصفة الواحدة فى زمان واحد بموصـوفين وذلك محال فى بداهة العقول فثبت أنه سبحانه منزه عن الحـلول فى الذات والصفات (٤) .

ب ــ صفاته المعنوية : والمراد بها الالفاظ الدالة على معان قائمة بذات الله تعالى كقولنا عالم قادر حى مريد سميع بصير متكلم .

معنى كونه «حيا» لدى الفلاسفة وأبى الحسين البصرى صفة تستلزمها القدرة والعلم؛اما لدى سائر المعتزلة والأشاعرة ومنهم الرازى فهىصفة ثابتة لازمة لذاته (٥) .

---

(١) المرجع السابق ص ١٩١ غير أن الرازى يشير الى نفس الاية فى كتابه المسـائل الخمسون ص ٣٦٠ ثم يرى التوقيف وعدم التاويل اذ يقول مراده فى ذلك غير معـلوم لنـا فامنـا وصدقنا ونترك التـاويل .

(٢) سـورة الحـاقة آية ١٧ .

(٣) الرازى : أساس التقـديس من ص ١٠٠ ــ ١٨٥ .

(٤) الرازى . المسائل الخمسون ... ص ٣٦٠ ومعالم أصول الدين ص ٣٢ .

(٥) الرازى .. محصل ... ص ١٢٠.

عالم بعلم خلافا للمعتزلة وعلمه قديم عالم بكل المعلومات خلافا للفلاسفة(٤)

قادر بقدرة خلافا للمعتزلة،وهو قادر على جميع المقدورات ، ومقدوراته هى الممكنات ، ومعنى كونه قادرا انه لا يفعل فعلا على سبيل الطبع والماهية وانما على سبيل القصد والارادة والاختيار ، ولو كان فعله مجرد الصدور للزم عن عدم حدوث تغير فى ذات الله الا يحدث تغير فى العالم مع أن تغير العالم مشاهد محسوس (١)

ونستعرض فى ايجاز آراء الفرق بصدد قدرته تعالى :

* منع الفلاسفة ان يصدر عن الواحد اكثر من الواحد .

* ذهب النظام الى انه لا يقدر على خلق القبيح لأن فعل القبيح من الله محال والمحال غير مقدور .

* ذهب البلخى الى ان الله لا يقدر على مثل مقدور العبد ، لأن مقدور العبد اما طاعة او سفها او عبثا وذلك كله على الله محال (٢) *

مريد بارادة قديمة خلافا للمعتزلة والكرامية ، وهو تعالى مريد لجميع الكائنات ، واذا كان تعالى مريدا لوجود الموجودات فهو كذلك مريد لأفعالها ، فهو خالق الأفعال كما أنه خالق الأشياء .

واذا كان الله عالما ان الايمان لا يوجد من الكافر كانوجوده من الكافر محالا فيكون الله تعالى عالما بكونه محالا ، والعالم يكون الشيء محالا لا يريده ، ان أمره لا يدل على ارادته كما تدعى المعتزلة ، كما ان طاعته تدل على موافقة أمره لا موافقة ارادته (٣) ، ان الجمع بين ارادة الله الايمان من الكافر

---

(١) الرازى : المرجع السابق ص ١٢٧ ، ١٢٨ ومعالم أصول الدين ص ٤١ ، ٤٢ .

(٢) الرازى : المسائل الخمسون .. ص ٣٦٨ ومعالم أصول الدين ص ٤٣ .

(٣) الرازى : محصل ... ص ١٣٠ .

(٤) نرجىء رد الرازى على قول الفلاسفة : الواحد لا يصدر عنه الا الواحد الى حين الحديث عن آرائه الفلسفية .. اما رده على النظام فانه — اى الرازى — لا يسلم بان فعل شيء يدل على الجهل والحاجة بل هو مالك الملك له أن يفعل ما يشاء فضلا عن أن الحكم بالسفه أو القبح هو حكم على الداعى لا على القدرة ، أما رده على عباد بن سليمان فانه ما علم الله انه لا يكون ممكن مقدور وليس ممتنعا . وبجوابه على البلخى فان الفعل فى ذاته يكون حركة أو سكونا اما وكونه طاعة أو سفها فاحوال عارضة له من حيث كونه صادرا عن العبد . والله تعالى قادر على مثل ذلك الفعل (المرجع السابق ص ١٣ ، وراجع أيضا نهاية العقول .. مخطوط من ص ١٣١ — ١٣٧ .

وبين الكفر محـــال (*) ٠

سميع بصير : صفتان زائدتان على العلم ، أما صرفهما الى العلم ـ وهو رأى المعتزلة ـ فذلك مجاز ، ولا يصح صرف اللفظ من الحقيقة الى المجاز الا عند المعارض ، وعلى الخصم أن يقيم الحجة عـلى امتناع اتصافه سبحانه بالسمع والبصر ، ولو لم يتصف بهما لاتصف بضديهما . وذلك نقص محـــال عـلى الله (١) ٠

متـــكلم : بكلام قديم . ويخالفنا المعتزلة فى مدلول الكلام وفى قدمه ، مدلوله لديهم انه موجد أصوات دالة على معان مخصوصة ٠ وذلك ما لا يدل سبحانه وتعالى عندهم حروف وأصوات قديمان ، ولكن كلام الحق القديم لدى الاشاعرة ومنهم الرازى منزه عن الحروف والاصوات بل هو كلام نفسى قائم بذاته ، غير أن الرازى يختلف مع بعض الاشاعرة فى صفة الكلام . اذ الصفة القديمـة المسـماه بالكلام عند الرازى واحدة خـلافا لبعض الاشاعرة الذين

(*) عرض الرازى مفهـوم الارادة لدى المتكلمين . فذهب ابو الحسين البصـــرى الى القول بان كونه مريدا يعنى علمه بما فى الفعل من المصلحة الداعية الى ايجاده . وذهب النجار الى ان معناها غير مغلوب ولا مستكره بينما ذهب البلخى الى ان معنـاها كونه عالـما بافعـال نفسه امرا بافعال غيره . وقد وافق الرازى الجبائيين الى ان الارادة صفـة زائدة على العـلم تستوجب حصـول افعـاله في اوقـات مخصـوصة ذلك ان تخصيص ما يخصص بالايجـاد من بين جميع المقدورات لا يكون الا بالارادة . المرجـع السـابق ص ١٢١ وراجـع ايضـا نهـاية العقول من ص ٢٠٥ ـ ٢١٢ جـ ١ ٠

(١) فى قول الرازى مغالطة . حقيقة ان وجود الايمان من الكافر حال كفره محـــال . لان الايمان والكفر ضدان لا يجتمعان ، ولكن السـؤال هو : هـل يمكن للكافر ان يؤمن ؟ ظاهر ان الاجابة بنعم . وان انتقـال الكافر من الكفر الى الايمـان يتـدرج تحت الامكان لا الامتنـاع . ولو كان ايمـان الـكافر محـالا لـما بعث الله رسـلا ولا انزل كتبـا هـذا والذين يقولون بالجبر كمـا هو موقف الرازى يميزون بين الارادة والامر الالهيين فيجعلون الله آمرا بما لا يريد . أو غير مريد لـما هو امر به بينما لا يميز بينهما المعتزلة . هذا وقد سوى الرازى بين افعال العباد وبين وجودهم ورد الاثنين الى ارادة الله . وانمـا يسمى العبـد فاعلا لمجرد حصـول القـدرة والدواعى المخصوصـة ولكن الفعل من الله خلقـا ، فالافعال كلها تقـع بقضاء الله وقدره عنده . واذا كان العبد قادرا على الفعـل وعلى الترك كان رجحـــان أحـد الطرفين انما يتوقف على مرجح . ذلك المرجح هو ارادة الله لانه اذا كان من العبد للزم أن يكون المؤثر من العبـد محتـاجا الى مؤثر آخر ولا بد أن ينتهى الى التسلسـل الى الله . ومن ناحية اخرى يرى الرازى ان القول بالقدر (حرية الارادة) يعنى اسـتغناء المحدث عن المحدث والممكن من المـؤثر وذلك يوجب فى نظره نفى الصـــانع (معالم أصـول الـــدين ص ٧٢ ـ ٧٥) ٠٠

اثبتوا خمس كلمات : الامر والنهى والخبر والاستخبار والنداء (١) ، ويشرح الرازى موقفه بقوله : كما أن حقيقة الامر شىء واحد ويمكن التعبير عن تلك الحقيقة بعبارات مختلفة ، وكما أن معنى واحد يمكن التعبير عنه بتعبيرات مختلفة عربية أو فارسية أو تركية أو عبرية كذلك كلام الله واحد مغاير للعبارات المتضمنة للحروف والاصوات ويمكن أن يكون هذا الكلام أمرا ونهيا وخبرا واستخبارا (٢) ·

حـ ـ **صفاته الفعلية** : والمراد بها الالفاظ الدالة على صدور أثر من آثار قدرته تعالى ·

* **صفات الفعل قديمة أم محدثة ؟** ذهب المعتزلة تمييزا بين صفات الذات وصفات الفعل الى قولين :

الاول : أن صفات الذات قديمة بينما صفات الفعل محدثة ·

الثانى : ان صفات الذات يتصف بها الله ولا يتصف بأضدادها على عكس صفات الفعل التى يصح أن يتصف بها الله وباضداها ·

ورأى المعتزلة فى حدوث صفات الفعل يطرح مشكلة دقيقة : اذا كانت هذه الصفات محدثة فهل يعنى ذلك أن الله قبل خلقه أفعاله وايجاده العالم ثم الانسان لم يكن متصفا بهذه الصفات ؟ من الملاحظ أن هذه المشكلة غير واردة بالنسبة للفلاسفة وقد اثبتوا قدم العالم ولكنها واردة أمام المتكلمين وقد قالوا بحدوثه · من الملاحظ كذلك أن المعتزلة لم يكونوا غافلين عن نتائج قولهم بحدوث صفات الله الفعلية من مشكلة دقيقة ، لقد أكدوا على سبيل المثال حدوث صفة الخلق مدعمين رأيهم بالقول :

لو كانت صفة الخلق قديمة لكان المخلوق قديما ، وانما يسمى الله خالقا بعد أن يخلق المخلوق ، اذ المفهوم من الخلق لا ياتى الا عند وجود المخلوق (١) ·

لو كان الخلق صفة قديمة لكان من صفات الذات وللزم ألا يكون المخلوق محدثا وانما يكون قديما ، وألا يكون الخالق فاعلا مختارا بل موجبا بالذات وذلك صريح قول الفلاسفة ·

---

(١) الرازى : محصل ··· ص ١٢٥ ·

(٢) الرازى : المسائل الخمسون ·· ص ٢٧٠ ·

(٣) الرازى : لوامع البينات فى أسماء الله والصفات ص ٢٧ ·

هذا وقد جعل المعتزلة والكرامية الخلق صفة اضافة فلا يتسنى وصف الله بالخالقية الا عند وجود المخلوقين ، ولا يوافقهم الرازى فى ذلك اذ أن كونه خالقا أمر ثبوتى لا اضافى ولا يقتضى وجود نفس المخلوق ، وانما الخالقية صفة الله الخالق مستقلة عن وجود المخلوقين ، انا لما علمنا وجود مخلوق لان خالقا خلقه وجب أن يكون كون الخالق متصفا بصفة الخالقية مغايرا لوجود الموجود المخلوق ، إن كون الشىء مؤثرا فى غيره مغايرا لذات الاثر . وقد لا يكون للاثر وجود خارج الذهن فى الحاضر وانما فى المستقبل ومع ذلك يتصف المؤثر بها فى الحاضر ، فالله هو « مالك يوم الدين » فى الدنيا مع أن التملك ليوم الدين قائم بالفعل حين تقوم القيامة ويكون يوم الدين . صفات الافعال اذن متصف بها الله قبل ايجاده الافعال وخلقه العالم ، ولا يقاس الفعل الالهى على الفعل الانسانى فى ذلك (*) .

*** فى أن أفعال الله تعالى لا تكون لاجل أغراض : أفعال الله توقيفية وليست توفيقية — لا تعليل لافعال الله .**

لا يجوز أن يفعل الله شيئا لغرض خلافا للمعتزلة ، ان كل من كان كذلك كان مستكملا بفعل ذلك الشىء والمستكمل بغيره ناقص لذاته (١) .

وقد ذهبت المعتزلة الى أن علة حسن التكليف التعريض لاستحقاق التعظيم ، وان درجة الاستحقاق اسمى من التفضل المحض، وذلك عندنا باطل ، والا لوجب أن يزيد الله فى قوتنا ثم يكلفنا بما لا يشق فيحصل الاستحقاق من غير المشقة .

ولا يقال اذا كان الكل بخلقه وارادته فغيم التكليف ؟ ان ما كان معلوم الوجود فهو واجب الوقوع ، وما كان معلوم العدم فهو ممتنع الوجود ، وذلك كله باطل لانه مبنى على طلب اللمية ، « لا يسال عما يفعل » .

لا يجب أن تكون أفعال الله معللة ، وليس من الواجب فى كل فعل أن يكون معللا والا لكانت علية تلك العلة معللة بعلة أخرى وللزم التسلسل وانما لابد من الانتهاء الى ما لا يكون معللا ، وأولى الامور أفعال الله تعالى وأحكامه . فكل شىء صنعه ولا علة لصنعه (٢) .

(*) يكتسب الانسان الصفة اللازمة عن الفعل بعد ممارسته الفعل فلا يسمى الكاتب كاتبا الا بعد الكتابة ولا الصانع صانعا الا اذا مارس صنعته ولكن الله الذى لا يقتضى الفعل منه الا قوله « كن » متصف بصفات الافعال قبل ايجاده لها .

(١) الرازى : محصل ... ص ١٤٨ .

(٢) المرجع السابق ص ١٥٠ .

* **في انه لا يجب عليه تعالى شيء :** واذا كان تعالى لا يسال عما يفعل فانه لا يجب عليه شيء خلافا للمعتزلة الذين يوجبون اللطف والعوض والثواب على الله ، ويوجب البغداديون عليه العقاب الاصلح لنا فى الدنيا ، ان الحكم لا يثبت الا بالشرع ولا حاكم على الشرع ولا يجب عليه شيء ، الله تعالى قادر على ايصال ما يصل بدون اللطف ما دام ذلك ممكنا ، أما العوض فلو كان واجبا لكان وقع الالم دفعا لتلك المنافع العظيمة ، وكان يجب أن يقبح دفع الالم عن الغير كما يقبح المنع من القصد ، أما الاصلح فغير واجب لان الاصلح للكافر الفقير أن لا يخلق حتى لا يكون معذبا فى الدارين والاصلح أن يخلق عباده فى الجنة ، وان يغنيهم بالمشتهيات الحسنة عن القبيحة ، واما العقوبة فلان العذاب حقه ، وليس له في استيفائه نفع ولا فى اسقاطه ضرر ، فيحسن اسقاطه كما فى الشاهد (١) ٠

* **فى الحسن والقبح الشرعيين :** هل الحسن حسن لذاته أم لامر الله ؟ وهل القبيح قبيح لذاته أم لنهى الله عنه ؟ يحلل الرازى المشكلة الى قضايا ثلاث ، يوافق المعتزلة فى اثنتين وينتهى فى الثالثة الى رأى الاشاعرة على النحو التالى :

الاولى : أن الفعل الحسن حسن لذاته وان القبيح قبيح لذاته ، اذ الحسن والقبح صفتا كمال ونقصان ٠

والفعل الحسن محبوب كما أن الفعل القبيح مبغوض ، قد يكون ذلك لان الاول يجلب لذة والثانى يؤدى الى الم ، فيكون المراد بالحسن والقبح ملاءمة الطبع ومنافرته (٢) ٠

الثانية : على ان ملاءمة الطبع ومنافرته لا تحول دون أن يحكم العقل على الفعل الحسن بانه حسن لذاته وان يميز بينه وبين القبيح ، فيحكم على الاخير بانه قبيح لذاته ، فيستطيع العقل أن يمنع الحكم على الفسق بالحسن وان جلب لذة ٠

الثالثة : أنه لا مجال للعقل فى الحكم على أفعال الله تعالى بالتحسين والتقبيح ، اذ لا معنى للتحسين والتقبيح الا جلب منافع ودفع مضار ، ولما كان الاله متعاليا عن ذلك امتنع ثبوت التحسين والتقبيح فى حقه ، اذ يستوى فى الفعل الصادر عن الله وجوده وعدمه بالنسبة اليه ، ولا يقال القصد ايصال

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٤٧ ، ١٤٨ ٠

(٢) الرازى : نهاية العقول ج ٢ ص ٦٠ ٠

منافع الى العباد ٠ لان ايصال المنافع أو عدم ايصالها اليه على سواء ٠

وانتم — يقصد المعتزلة — تسلمون بان العالم محدث ، وان حدوثه فى وقت معين مساو لسائر الاوقات من جميع الوجوه فبطل توقيف فعل الله تعالى على الحسن والقبح ٠

ولو حسن الفعل لذاته لكانكذلك دائما ، ولكن قد يحسن الكذب اذا تضمن انجاء شخص من ظالم ، ولا يقال يحسن هناك التعريض لا ، الكذب لانه على هذا التقدير لا يبقى كذب فى العالم متى أضمر قائله فيه شىء صار به صدقا (١) ٠

ويربط الرازى بين الحسن والقبح الشرعيين وبين تصوره لارادة الله وقضائه اذ يقول : والله تعالى قد علم من الكفار والفساق أنهم يكفرون ويفسقون ، وان صدور الايمان والطاعة منهم محال ، ومع ذلك أمرهم بالايمان والطاعة ولن يفيدهم هذا الامر الا إستحقاق العقاب ! فثبت أن توقف أفعال الله تعالى وأحكامه على الحسن والقبح باطل ٠

فى امكان تكليف مالا يطاق : ومن صورالنزاع بيننا وبينهم — يقصد المعتزلة— قولهم بقبح تكليف ما لا يطاق ، فنقول لو كان قبيحا لما فعله الله تعالى ، ولكنه فعله بدليل أنه كلف الكافر بالايمان مع علمه بأنه لا يؤمن ، وأن الايمان محال ، لقد كلف أبا لهب بالإيمان ، ومن الايمان تصديق الله تعالى فى كل ما أخبر عنه ،ومما اخبر عنه انه لا يؤمن ، فيلزم أنه تعالى كلفه بأن يؤمن بأنه لا يؤمن ! وهو جمع بين النقيضين .

وما يصدر عن العبد صادر عنه على سبيل الاضطرار ، لما بينا أنه يستحيل صدور الفعل منه الا اذا أحدث الله فيه الداعى الى ذلك الفعل ، ومتى كان كذلك كان الفعل واجبا ، فالقدرة على الكفر والدواعى اليه من خلق الله تعالى ! ومجموعهما يوجب الكفر فاذا كلفه بالايمان فقد كلفه بما لا يطاق ، ولا يقبح من الله شىء (٢) ٠

هكذا تتلازم هذه القضايا الثلاث : الله مريد لكل الكائنات خالق لكل الافعال ، وانه تعالى لا يقبح منه شىء اذ لا مجال للحكم بالتحسين والتقبيح على افعاله ، وانه تعالى يكلف الكافرين ما لا يطيقون اذ يكلفهم الايمان ويعلم

---

(١) الرازى : معالم اصول الدين ص ٨٣ — ٨٨ ٠

(٢) الرازى : معالم أصول الدين ص ٨٣ ٠

بل يريد ان لا يؤمنون . وانه اذ أمرهم بالايمان فقد أمرهم بالمحال الذى عليه يحاسبون وبه يعاقبون (*) !

* **هل يرزق الله الحرام ؟** تعلق الأشاعرة بقوله تعالى : « وما من دابة فى الأرض الا على الله رزقها » (هود : ٦) لاثبات أن الرزق قد يكون حراما — خلافا للمعتزلة ، لأن ايصال الرزق الى كل حيوان واجب على الله تعالى(١) بحسب الوعد وبحسب الاستحقاق . والله تعالى لا يخل بالواجب .

انه اذا كان انسان لم يأكل من حلال طوال حياته ، فلو لم يكن الحرام رزقا لكان الله تعالى ما أوصل رزقه اليه . ويكون تعالى قد اخل بالواجب وذلك محال ، فعلمنا ان الحرام قد يكون رزقا .

٣ — صفات الله ليست عين ذاته :

سبب اضطراب الفرق فى مسألة الصفات بين قائلين بأن الصفات عين الذات سعيا الى الوحدة الكاملة للذات الالهية ، وبين قائلين بان الصفات ليست هى عين الذات اثباتا لهذه الصفات ، أن للفريق الأول قد اعتبر الوحدة كمالا والكثرة نقصانا فبالغ فى التنزيه الى حد نفى الصفات بينما ذهب الفريق الآخر الى أن الموجود الذى تثبت له الصفات ويكون سميعا بصيرا اكمل من الموجود الذى لا يكون كذلك .

ومقصود الفريقين اثبات الكمال لله تعالى والجلال ونفى النقصان . فالنفاة حاولوا اثبات الكمال فى الوحدانية بينما حاول المثبتون اثبات الكمال فى الالهية(٢) .

ولما كان لكل فريق أكثر من طريقة فسنعرض فى ايجاز طرقهم حسب تصنيف الرازى .

١ — مسلك النفاة :

الطريقة الأولى : طريقة الالهيين من الفلاسفة : صفات الله تعالى نوعان : سلبية وهى المسماة فى القرآن بالجلال واضافية وهى المسماة فى القرآن بالاكرام ،

(*) منطق غنى عن التعليق . ولقد كان الرازى صريحا فى عرضه فلم يتهرب من نتائج القول بالجبر .

(١) كان الرازى مشايعا من سبقه من الاشاعرة فذهب الى القول بانه لا يجب على الله شيء أصلا .

(٢) الرازى : لوامع البينات شرح أسماء الله والصفات ص ١٧ .

واليه الاشارة فى قوله تعالى : « ذى الجلال والاكرام » (الرحمن : ٧٨). اما كثرة السلوب فلا توجب كثرة في الذات ، وأما كثرة الاضافات فهى أيضا لا توجب كثرة فى الذات ، فاثبات صفات الجلال والاكرام لا يقدح فى وحدة الذات .

الطريقة الثانية : طريقة المعتزلة : اتفقوا على أنه سبحانه وتعالى عالم قادر ، ولهم فى صلة الذات بالصفات وفى قولهم انها عين الذات تفسيرات ثلاثة(١) .

(أ) تفسير العلاف : مفهوم الصفات عنده ثبوتى اذ الله عالم وعلمه ذاته وقادر وقدرته ذاته . ويرد الرازى على هذا الرأى بقوله مفهوم كونه عالما غير مفهوم كونه قادرا .

(ب) تفسير النظام : مفهوم الصفات عنده سلبى اذ معنى كونه عالما نفى الجهل عنه ، والرد على ذلك أن نفى الجهل ليس بعلم . اذ ان المعدوم والجماد ليس بجاهل ولا بعالم .

(جـ) تفسير أبى هاشم : العالمية والقادرية أمران ثبوتيان زائدان على الذات لا يقال فيهما موجودتان ولا معدومتان .

ويرد الرازى بأن الأحوال التى لا تكون موجودة ولا تكون معدومة يتعذر أن تكون معلومة بينما صفات الله معلومة لنا موجودة فى ذاتها (١) .

ويرى هذا الفريق ان القرآن قد كفر النصارى لقولهم بالكثرة : « لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة » (٢) ، ومعلوم أن النصارى لا يثبتون ذواتا ثلاثة متباينة بل يثبتون ذاتا واحدة موصوفة بأقانيم ، والأقانيم هى الصفات ، فدل ذلك على ان الله قد كفرهم لقولهم بكثرة الصفات .

ويرد الرازى بأن النصارى قد اثبتوا قدماء مستقل بعضها عن بعض وأن الله قد كفرهم لانهم أجازوا على الاقانيم الحلول فى بدن مريم وعيسى (٣) .

---

(١) المرجع السابق ص ١٩ .

(٢) سورة المائدة آية ٧٣ .

(٣) الرازى : نهاية العقول فى دراية الاصول مخطوط الجزء الاول ص ١٩١ .

٣ — مسلك المثبتين . طريقة الصفاتية والأشاعرة :

صفات الله ليست عين ذاته ولا غير ذاته وانما هى أمور ثبوتية معلومة زائدة على الذات ، انه مع أن حقيقة الذات واحدة ، ويصح من الواحد فينا أن يعقل صفة العلم ولا يعقل صفة القدرة أو العكس فذلك يدل على أن مفهوم الذات والعلم والقدرة ليس أمرا واحدا .

ولما بطلت شبهات نفاة الصفات لم يبق الا الجزم باثباتها وهذا قول الجمهور الاعظم من أهل العلم (١) .

٤ — أسماء الله :

الفرق بين الاسم والصفة أن الاسم عادة أسبق من الصفة ، اذ الاسم يشير الى الذات بينما الصفة اسم مشتق .

(أ) **اسماء الله توقيفيه :** ومذهب أصحابنا ان أسماء الله تعالى توقيفه ويرى الرازى أن الأسماء موقوفة على الاذن أما الصفات فغير موقوفة على الاذن .

هذا وقد ذهبت المعتزلة والكرامية ووافقهم الباقلانى من الاشاعرة الى ان اللفظ ان دل العقل على ثبات معناه فى حق اله جاز اطلاقة عليه سواء ورد التوقيف به أم لم يرد .

وحجة الاشاعرة الذين يرون اسماءه توقيفيه انهـا لو لم تـكن كذلك لجاز تسميته عارفا داريا فهما موقنا عاقلا فطنا لبيبا كما جاز وصفه بـكونه عالما لانها أسماء مرادفة للعلم فى اللغة ولما لم يجز ذلك علمنا ان الاستعمال موقوف على السمع والاذن .

وقد أجاب على ذلك البلاقانى بقوله : كل واحد من هذه الألفاظ يدل على مالا يجوز ثبوته لله تعالى ، فالمعرفة اسم لعلم تقدمته غفلة فلا يصح اطلاقه والمعرفة تطلق ما تدرك آثاره دون ذاته . ولذا يقال عرفت الله ولا يقال علمت الله ، لأن معرفة الله ليست معرفة بذاته بل بآثاره ، والفقه هو فهم غرض المتكلم من كلامه ويسبقه جهل ، والدراية شعور يحصل بضرب من الحيلة ويسبقها فكر وروية ، والفهم صريح فى أنه يسبقه جهل ، واليقين اسم

---

(١) الرازى : لوامع البينات شرح أسماء الله والصفات ص ١٨ .

(٢) ولذا تسمى رائحة العود عرف العود لان الرائحة من آثار العود وليست هى العود .

لعلم كان فى أول الامر اعتقادا ضعيفا ثم اجتمعت الدلائل فتأكد الاعتقاد وصار علما ، وأما العقل فمأخوذ من عقال الناقة وهو العلم المانع من فهم مالا ينبغى ، واما الفطنة فهى سرعة ادراك مسبوقة بجهل ، فثبت أن المنع من اطلاقه هذه الالفاظ انما كان لانها توهم أمورا يمتنع ثبوتها فى حق الله سبحانه (١) .

والواقع أن الخلاف ليس بين المعتزلة والاشاعرة اذ اتفق الفريقان على عدم جواز اطلاق اسم أو صفة على الله لم يطلقها على نفسه أو لم يسمه بها رسوله ، وانما توقف الأشعرى ومن تابعه على مجرد السمع بينما لجأ المعتزلة ووافقهم الباقلانى الى تعليل مالا يصح اطلاقه عليه ، وانما الخلاف الحقيقى بين المتكلمين فى جانب وبين الفلاسفة الذين أطلقوا على الله من الاسماء والصفات ما لم يرد به اذن .

ووقف الرازى بين الفريقين لا يجيز اطلاق أسماء بينما يجيز اطلاق صفات كالصانع وواجب الوجود لذاته وغير ذلك من الصفات التى غلبت على مذهب الفلاسفة .

ب — الاسم غير المسمى :

نعنى بالاسم اللفظ المخصوص الذى يطلق على الذات أو هو الكلمة الملفوظ بها المكونة من حروف اذا كتبت ومن اصوات اذا سمعت ، اما المسمى فهو ذات الشىء ، واما جعل هذه الالفاظ المخصوصة معرفة لتلك المعانى المخصوصة بالوضع والاصطلاح فهو التسمية .

وقد ذهب المعتزلة الى ان الاسم غير المسمى وغير التسمية ، اى ان الاسم والمسمى والتسمية أمور ثلاثة متباينة ووافقهم الغزالى والرازى ، اما الاشاعرة فقد ذهبوا الى أن الاسم هو نفس المسمى وغير التسمية .

نحن بصدد مشكلة كلامية أملت على كل فريق اتجاها خاصا لا فى اللغة فحسب بل فى التفسير كذلك ، يرجع أصل هذه المشكلة الى موقف كل فريق بصدد « كلام الله » فاذا كان الله قديما بينما كلامه محدثا — وقد سمعه موسى من تجاه شجرة — كان الاسم وهو المتكلم غير المسمى وهو الله ؛ اذ الاسم مرتبط بالكلام المحدث بينما المسمى وهو الله قديم ، ذلك هو موقف المعتزلة ، اما الاشاعرة فاذ وصفوا كلام الله بالقدم — وهم يقصدون الكلام النفسى — كان المتكلم عندهم على الحقيقة هو الله ، ومن ثم فان الاسم (الله) هو المسمى (المتكلم) :

---

(١) المرجع السابق ص ٢٠ .

الذى يدل على أن الاسم غير المسمى وجوه !

الحجة الأولى : اسماء الله كثيرة والمسمى ليس بكثير ، فالاسم غير المسمى قال تعالى: « ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها » (الاعراف : ١٨٠) فالمسمى واحد والاسماء كثيرة .

الحجة الثانية : اتفق أهل اللغة على ان اللغة كلم ، والكلم جنس تحته انواعثلاثة : اسم وفعل وحرف ، والاسم كلمة ، والكلمة هى الملفوظ بها ، وأما المسمى فهوذات للشىء وحقيقته ، واللفظ والمعنى يوصف كل منهما بما لايوصف به الآخر ، فيقال فى اللفظ انه عرض وصوت وحال فى المحل ، وانه مركب من حروف متعاقبة وانه عربى وعبرانى، ويقال فى المعنى انه جسم وقائم بالنفس وموصوف بالاعراض وباق .

أما الاشاعرة وقد أثبتوا أن الاسم هو المسمى فقد استندوا الى حجج

الحجة الاولى : قوله تعالى « سبح اسم ربك الأعلى » (الاعلى : ١) « فسبح باسم ربك العظيم » (الواقعة : ٧٤) « تبارك اسم ربك ذى الجلال والاكرام » (الرحمن : ٧٨) ، أنه أمر بتسبيح « اسم » الله تعالى ، ودل العقل على أن « المسبح » هو الله تعالى لا غيره ، فاسم الله تعالى هو هو لا غيره .

الحجة الثانية : وقال تعالى « وما تعبدون من دونه الا اسماء سميتموها أنتم وآباؤكم » (يوسف : ٤٠) فأخبر الله تعالى أنهم عبدوا الاسماء ، والقوم ما عبدوا الا تلك الذوات مما يدل على ان الاسم هو المسمى .

الحجة الثالثة : لو كاناسم الشىء عبارة عناللفظ الدال عليه ولميكن ذات الشىء لوجب أن لا يكون لله تعالى فى الارض شىء من الاسماء اذ لم يكن هناك لفظ ولا لافظ وذلك باطل .

الحجة الرابعة : قال سيبويه : الأفعال امثلة اخذت من لفظاحداث الاسماء ، ومعلوم أن الاحداث التى هى المصادر صادرة عن المسميات لا عن الالفاظ ، فدل هذا على أن قوله من لفظ احداث الاسماء اى من لفظ احداث المسميات .

ويرد الرازى على هذه الحجج متبينا وجهة نظر المعتزلة بقوله : قوله تعالى « سبح اسم ربك الاعلى » . وتبارك اسم ربك » يدل على أن الاسم غير المسمى . ان قوله « سبح اسم ربك » تصريح باطلاق اضافة الاسم الى الرب ،

اذ الاصل أن لا تجوز اضافة الشيء الى نفسه . ولو كان اسم الله هو الله لوجب أن لا يبقى فرق بين قوله تعالى « سبح اسم ربك » وبين القول سبح اسم اسمك . أو سبح ربك ربك . ولما كان هناك فرق معلوم بالضرورة علمنا أن اسم الرب مغاير للرب ·

ثم ان أصحابنا قد قالوا السبيل الى معرفة أسماء الله تعالى هو التوقيف لا العقل . والسبيل الى معرفة الرب هو العقل لا التوقيف . وهذا يقتضي أن يكون الاسم غير المسمى ·

والمفسرون فى تفسير قوله تعالى « سبح اسم ربك » وجهان :

احدهما : ان المراد منه الامر بتنزيه اسم الله تعالى وتقديسه ·

الثانى : الامر بتسبيح ذات الله تعالى ·

الطريق الاول : المراد نزه اسم ربك عن أن تجعله اسما لغيره فيكون ذلك نهيا أن يدعى غير الله تعالى اسم من أسماء الله . لان المشركين كانوا يسمون الصنم المعروف باللات باسم (رحمن اليمامة) وكانوا يسمون أوثانهم آلهة « اجعل الآلهة الها واحدا » (سورة ص آية ٥) ·

الطريق الثانى : أن المراد بتسبيح أسمائه أن لا تفسر تلك الاسماء بما لا يصح ثبوته فى حق الله سبحانه وتعالى نحو أن يفسر قوله تعالى « سبح اسم ربك الاعلى » بالعلو المكانى . ويفسر « الرحمن على العرش استوى » بالاستقرار بل يفسر العلو بالقهر والاقتدار وكذا الاستواء ·

الطريق الثالث : ان تصان اسماء الله تعالى عن الابتذال أو الذكر الا على وجه التعظيم ويدخل فى هذا الباب أن تذكر الاسماء عند الغفلة وعدم الوقوف على حقائقها ومعانيها ورفع الصوت بها وعدم الخضوع والخشوع والتضرع عند ذكرها ·

الطريق الرابع : أن يكون المراد بقوله تعالى « سبح باسم ربك العظيم » أو مجده بالاسماء التى انزلها عليك وعرفتك أنها أسماؤه . واليه الاشارة بقوله سبحانه « قل أدعو الله أو أدعوا الرحمن » (الاسراء : ١١٠) فالمقصود أن لا يذكر الله الا بالاسماء التى ورد التوقيف بها ·

الطريق الخامس : أن يكون المراد من التسبيح الصلاة . قال الله تعالى « فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون » (الروم : ١٧) وكأنه قيل . صل باسم ربك لله كما يصلى المشركون بالمكاء والتصدية . قال أبو مسلم

الاصفهاني : المراد من الاسم هنا الصفة وكذا في قوله سبحانه « ولله الاسماء الحسنى » فيكون المراد الامر بتقديس صفات الله ٠

ويشير الرازى الى أن هناك جمعا من المفسرين قد اختاروا تفسير قوله : سبح اسم ربك بمعنى سبح ربك ، على أن الفائدة فى ذكر الاسم أن المذكور اذا كان فى غاية العظمة والجلالة فانه لا يذكر هو بل يذكر اسمه وحضرته وجنابه فيقال سبح اسمه ومجد ذكره فدل ذلك على تعظيم المذكور ٠

واذا قيل « سبح اسم ربك » فانما يدل على أنه سبحانه أعظم وأجل من أن يقدر أحد من الخلق على تسبيحه وتقديسه بل الغاية القصوى للخلق أن يشتغلون بتسبيح أسمائه ، ومعلوم ان هذا أدل على التعظيم من أن يقال سبح ربك ، واذا قيل سبح اسم ربك فمعناه أنه بلغ فى استحقاق التسبيح الى حيث أن اسمه يستحق التسبيح ٠

انه لو قال سبح ربك لكان هذا أمرا بتسبيح ذات الرب ، وتسبيح الشيء فى نفسه لا يكون الا بعد معرفته فى نفسه ، ولما امتنع فى العقول البشرية أن تصير عارفة بكنه حقيقته سبحانه وتعالى امتنع ورود الامر بتسبيحه ، أما أسماؤه وصفاته فهى معلومة للخلق فلا جرم ورد الامر بتسبيح أسمائه (١) ٠

أما الرد على حجة الاشاعرة الثانية وهى قوله تعالى « وما تعبدون من دونه الا أسماء سميتموها » يدل على أن الاسم غير المسمى لوجهين ٠

الاول : أن قوله « الا أسماء سميتموها » يدل على أن تلك الاسماء انما حصلت لجعلهم ووصفهم ولا شك أن تلك الذوات ما حصلت بجعلهم ووصفهم ، وهذا يقتضى أن الاسم غير المسمى ٠

الثانى : ان الآية تدل على أن اسم الاله كان حاصلا فى حق الاصنام ، ومسمى الاله ما كان حاصلا فى حقهم ، وهذا يوجب المغايرة بين الاسم والمسمى ، وتسمية الصنم بالاله كان اسما بلا مسمى كمن يسمى نفسه باسم السلطان وهو فى غاية الذلة والضعة ، فيقال له : ليس له من السلطنة الا الاسم ٠

هكذا نجد اتجاها فى التفسير أملاه الموقف الكلامى ، وقد تعمدنا أن نذكره تفصيلا لانه يدل على المقدرة الفائقة للرازى فى الربط بين علم الكلام وبين كل من اللغة والتفسير ، وهى مقدرة قل أن يجاريه فيها متكلم غيره ٠

---

(١) الرازى : لوامع البينات ص ٧ ٠

واذا كان الاسم غير المسمى فانه كذلك غير التسمية . وتلك بدورها تتداخل فيها العلوم الثلاثة : التفسير والكلام واللغة . ومرة أخرى يتحكم الموقف الكلامى فى كل من الاتجاه اللغوى والتفسيرى .

ذهب المعتزلة الى أن القرآن مخلوق . ولما كانت المعانى قائمة فى علمه تعالى فان الالفاظ قد خلقها الله عندما أوحى بها الى النبى . وهذه الالفاظ من وضع العرب تحقيقا لقول الله : « وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم » (ابراهيم : ٤) ، وهكذا أملى على المعتزلة موقفهم الكلامى ان يتخذوا اتجاها لغويا وأن يثبتوا ان اللغات بأسرها تثبت اصطلاحا فى مقابل الرأى الآخر الذى يرى أن اللغة توقيفية وان الالفاظ انما تدل على المعانى لوضع الله اياها . وذلك هو رأى الاشاعرة استنادا الى قوله تعالى : « وعلم آدم الاسماء كلها » (البقرة : ٣١) وعمدة رأى المعتزلة أن اللغات لا تدل على مدلولاتها كالدلالة العقلية . ولهذا المعنى يجوز اختلاقها . ولو ثبتت توقيفا من الله لكان ينبغى أن يخلق الله العلم بالصيغة ثم بخلق العلم بالمدلول ثم يخلق لنا العلم يجعل الصيغة دليلا على ذلك المدلول ، ولو خلق لنا العلم بصفاته لجاز أن يخلق لنا العلم بذاته . ولو خلق لنا العلم بذاته وكان ذلك علما اضطراريا لبطل التكليف وبطلت المحنة (١) .

هكذا يتضح ان اتجاه المعتزلة الكلامى قد املى عليهم أن يعتبروا الاسم غير التسمية اذ بينما أسماء الله توقيفية ــ وان امكن أن تكون تعليلية ــ فان التسمية اصطلاحية . الاسماء سمعية بينما اللغة اجتماعية بشرية .

تبقى فى المشكلة صعوبتان احداهما تواجه المعتزلة (٢) واخرى تواجه الرازى .

(١) د . حسن ظاظا : الانسان واللسان ص ٥١ ــ ٧٨ .

(٢) حاول ابو على الجبائى ان يحل الصعوبة اللغوية فى الصلة بين اللفظ والمعنى والمترتبة على القول بخلق القرآن اذ كيف يكون كلام محدثا ومعانى الكلام او ما يسميه الاشاعرة الكلام النفسي يتصل بعلم الله الازلى . ذهب الجبائى الى ان الكلام حروف تقارن الاصوات المتقطعة على مخارج الحروف . فلا يمكن ان يكون الصوت المسموع من المقرىء الا حروفا ذات معنى . اذ الكلام كامن فى الحروف وليس مجرد الصوت المسموع ومن ثم يبقى الكلام مع فناء الاصوات « انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون » . « وما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث » فمع ان الذكر محدث فانه لا يفنى بفناء القارئين او الحافظين او الكتب المسطور عليها . بل ذهب الى ان الاخرس متكلم بكلام مكتوب طالما استطاع ان يفهم المعنى الكامن من الكلام المكتوب وقد استند الى رأى اللغويين اذ يقسمون الكلام الى اسم وفعل وحرف دال على معنى .

أما المشكلة التى تواجه المعتزلة فهى مشكلة لغوية ۰ اذا كانت اللغة مواضعات واصطلاحات وليست وحيا ولا توقيفا فكيف فسر الزمخشرى قول الله تعالى : « وعلم آدم الاسماء كلها » بأن جعل المراد بالاسماء الاجناس التى خلقها الله ، اذ علم الله آدم أن هذا اسمه فرس وهذا اسمه بعير وهكذا وعلمه أحوالها وما يتعلق بها من المنافع الدينية والدنيوية ، ومن ثم فقد ألزمه ابن المنير السكندرى (ت ٦٨٣ هـ) القول وفقا لتفسيره بان الاسم هو المسمى اذ بمقتضى السياق « ثم عرضهم على الملائكة » « وانبئهم بأسمائهم » ، انه عرض المسميات بينما لم يجر الا ذكر الاسماء ۰

هذه صعوبة واجهت المعتزلة بصدد تفسير الآية « وعلم آدم ۰۰۰ » اذ الآية تلزمهم القول بأن الاسم هو المسمى ۰ ولعل الاصح بصدد اللغة القول الذى جاء به أبو اسحق الاسفراييني : ان ابتداء اللغة من الله والتتمة من الناس ، وهو رأى جامع بين القطرة واكتساب ، بين التوقيف والاصطلاح ، بين الامكان والخبرة ، بين الله والانسان ۰

أما المشكلة التى تواجه الرازى فهى مشكلة كلامية : كيف يتسنى تبنى القول بأن الاسم غير المسمي وغير التسمية ممن لم يتبن القول بحدوث كلام الله او خلق القرآن ؟

ثالثـــا ـ النبـــوات :

١ ـ فى أن النبوة تثبت بالمعجزة :

تثبت النبوة لدى الاشاعرة ومنهم الرازى باظهار النبى لمعجزة (١) بعد اعلانه الناس ادعاءه النبوة ودعوته الى دينه ، خلافا للمعتزلة الذين يرون ثبوت النبوة بحكم العقل على صدق دعوته ۰

ويقدم الرازى براهين لاثبات النبوة ۰ الاول ويسميه البرهان اللمى : أن يكون الرسول كاملا فى القوتين النظرية والعملية حتى يستطيع أن يعالج الناقص لدى النـــاس فى هاتين القوتين ، واذا كان رأس الكمالات النظرية معرفة الله تعالى ورأس الكمالات العملية طاعة الله تعالى ، فان الملاحظ بصدد النبى محمد عليه الصلاة والسلام أن العالم كان قبل بعثه ناقصا اذ كان قد شاع فيه الكفر والفسوق سواء من عبدة الاصنام أو من اليهود وتحريفهم التوراة أو من النصارى وقولهم بالتثليث أو من المجوس وقولهم بالهين ، فلما

---

(١) يعرف الرازى المعجزة بانها أمر خارق للعـادة مقرون بالتحدى مـع عـدم قدرة الخصم على المعارضة (محصل ۰۰۰ ص ١٥١) ۰

بعث الله محمدا انقلبت الدنيا من الباطل الى الحق ومن الكذب الى الصـدق ومن الظلمة الى النور وبطلت الكفريات وزالت الجهالات فى أكثر بلاد المعمورة وانطلقت الالسن بتوحيد اللهواستنارت القلوب بمعرفة الله ، لابد أن يكون من نمعل هذا أكمل البشر فى قوتيه النظرية والعملية ولابد أن يكون نبيا .

أما البرهان الثانى فهو البرهان الانى أى الاستدلال على النبوة بحصول المعجزات وذلك يجرى مجرى الاستدلال على وجود الشىء بأثر مـن آثاره . ولقد كان القرآن معجزة محمد عليه السلام اذ عجز العرب على أنيأتوا بسورة من مثله فضلا عن ان محمدا كان فى سن الاربعين أميا لم يستفد العلم من عالم (١) ، ويرى الرازى أن البرهان اللمى أقوى من البرهان الانى ·

٢ ـ عصمـة الانبيـاء :

أجمعت الامـة الاسـلامية على أنه لا يجوز على الانبياء التحريف أو الخيانة فى جميع الاحكام والشرائع لا بالعمد ولا بالسهو والا لم يمكن الاعتماد على شىء من الشرائع ·

ولكن فرق المسلمين قد اختلفت بصدد حدود هذه العصمة :

١ ـ ذهبت المعتزلة الى أنه لا يجوز منهم الكبيرة البتة ، واما تعمـد الصغيرة فهو جائز بشرط الا تكون منفرة ، بينما ذهب النظام الى أنه لا يجوز عليهم الكبيرة ولا الصغـيرة لا عمـدا ولا خطـأ ولا تاويلا وان جاز عليهـم السهو والنسيان ويعاتبون على ذلك لان واجبهم المبالغة فى التيقظ بينما ذهب الجبائى الى أنه لا يجوز عليهم تعمد الكبيرة ولا الصغيرة ولكن يجوز صدور الذنب منهم على سبيل الخطا فى التاويل ·

---

(١) الرازى : معالم أصول الدين على هامش محصل ·· ص ٩٠ وما بعدها ·

(٢) يثير الرازى كعادته أحيانا شكوكا واشكالات لا يقدم عليها اجابة شافية · فاذا = كانت المعجزة دليل النبوة لدى الاشاعرة فقد يقال انها فعل الجن أو الشياطين أو من أثر الكواكب أو من عقول الافلاك . والقول الاخير دعوى الفلاسفة الذين يثبتون للنبى قـوة مخيلة تمكنه من الاتصال بالعقل الفعال . ولا يرد الرازى على ذلك . الامر الذى يثـير الشـك حول كون المعجزة فى ذاتها كافيـة لثبوت دعوى النبوة . والواقع فى رأيى أن حجة المعتزلة اقوى . وهو حكم العقل بان ما يقول به النبى صادق فى ذاته وذلك يتسق مع نظرتهم فى الحسن والقبح العقليين . فضلا عن أن الرازى نفسه قد كرر فى أكثر من موضـع أن الدلائل النقلية انما يثبت بتوقفها على الدلائل العقلية وان النقل مستند الى العقل مفتقر اليه ويستند النقل الى صدق الرسول بينما لا يعرف صدق الرسول الا بالعقل . والعبارة الاخيرة كان ينبغى أن تلزمه موقف المعتزلة بصدد معيار صدق النبى ·

٢ ـ ذهب الشيعة الى أنه لايجوز عليهم الكبيرة ولا الصغيرة لا بالعمد ولا بالتأويل ولا بالسهو والنسيان من أول الولادة الى آخر العمر ٠

٣ ـ ذهب الكرامية الى أن الرسل يمكن أن يعصوا الله عمدا فى الكبائر والصغائر الا الكذب فى التبليغ . والى مثل ذلك ذهب الباقلانى من الاشاعرة اذ كل ذنب دق أو جل فانه جائز على الرسل ، أن الانبياء معصومون فى زمان النبوة عن الكبائر والصغائر بالعمد اما على سبيل السهو فهو جائز ٠

ويقدم الرازى الادلة الآتية الموجبة للعصمة لهم :

١ ـ لو صدر عنهم الذنب لكان حالهم فى استحقاق الذنب عاجلا والعقاب آجلا أشد من حال عصاة الامة ٠

٢ ـ لو صدر عنهم الذنب لما كانوا مقبولى الشهادة ٠

٣ ـ لو صدر عنهم الذنب لوجب زجرهم بموجب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ولكن زجرهم غير جائز ومن ثم كان صدور الذنب عنهم ممتنعا ٠

٤ ـ لو صدر عنهم الفسق فكيف يمكن الاقتداء بهم ٠

٥ ـ لو صدر عنهم المعاصى لكانوا موعودين بعذاب الله :

٦ ـ وكيف يامرون بالطاعات وترك المعاصى ، انهم اذن يقولون مالا يفعلون وذلك يوجب مقت الله « كبر مقتا عند الله أن تقولوا مالا تفعلون » (الخطاب فى الآية للمؤمنين) ٠

٧ ـ والله قد وصف بعض أنبيائه بانهم يسارعون فى الخيرات وانهم من المصطفين الاخيار وذلك يتنافى مع صدور الذنب عنهم ، كذلك وصفهم الله بانهم من المخلصين وذلك يوجب عصمتهم من اغواء ابليس ووسوسته (١) ٠

ويذكر الرازى أن الاشاعرة قد ذهبوا الى أن الانبياء أفضل من الملائكة فاذا كان الملائكة معصومين فالاولى أن يكون الانبياء والا لما زادوا عليهم فى الفضل ٠

---

(١) الرازى : عصمة الانبياء من ص ٤ ـ ١٠ ٠

والجملة الاخيرة ان احتج بها الاشـاعرة فهى لا تصـلح حجة للرازى الذى يرى الملائكة أفضل من الانبيـاء . اذ يرى الترتيب فى الفضل كالترتيب فى سياق الآية : الملائكة ثم الكتب ثم الرسل فى قوله تعالى : « والمؤمنـون كل أمن بالله وملائكته وكتبه ورسله » (البقرة : ٢٨٥) (١)

٣ ـ حاجـة البشرية الى الرسـل :

بعث الله الرسل لقطع الحجة ، قال تعالى « لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل (للنساء : ٦٥) حقيقة ان الطاعة قد وجدت بمقتضى العقـل ولكن كيفية الطاعة غير معلومة لنا فبعث الله الرسل لقطع العذر ، حتى اذا بين للانبياء كيفية الطاعة بالشرائع زالت أعذار الناس ٠

لقد ركب الله الانسان تركيب سهو وغفلة وسلط عليه الهوى والشهوات فبعث الله رسوله حتى اذا سها الانسان نبهه واذا مال به الهوى منعه ، ولينذر الرسل الناس ان فعلوا القبيح بما ينتظرهم من عقاب ، ومجرد العالم بالحسن والقبح ليس داعيا ولا وازعا ، وانما تندفع الاعذار بعد بعثة الرسل ونزول الشرائـع ٠

وتعلمنا الرسل ما لا يستقل العقل بادراكه ، اذ لا يدلنـا العقـل على صفات الله تعالى كلها ٠

والانسان مدنى بالطبع ، ولكن الاجتماع يقتضى التنازع الذى يفضى الى التقاتل ، فلا بد من شريعة يفرضها شـارع لتكون مرغبة فى الطاعات وزاجرة عن السـيئات (٢) ٠

وكما أن للبدن قلبا هو أشرف الاعضاء منـه تنبعث القوى الى جميع جوانب البدن ، فكذا الناس لابد لهم من رئيس ، واما أن يكون حكم الرئيس على الظاهر فقط وهو السلطان أو على الباطن فقط وهو العالم أو عليها معـا وهو النبى (٣) ، فالنبى يكون كالقلب فى العالم وخليفته كالدماغ (٤) ، وكما ان

---

(١) الرازى : معالم أصول الدين هامش محصل أفكار المتقدمين والمتاخرين ص ١٠٧ طبعة المطبعة الحسينية سنة ١٣٢٣ هـ ٠

(٢) غير أن الرازى فى كتابه المحصل يشير الى ان الانبياء أفضـل من الملائـكة ـ لا ندرى ان كان هذا رأيه أم رأى أصحابه أى الاشاعرة ـ ويقول خلافا للفلاسفة ٠

(٣) غير مقصور فى الفكر الاسلامى أن يكون التشريع وضعيا ٠

(٤) مرة أخرى تصور الرازى ـ وغيره من مفكرى الاسلام ـ للنبى أن يكون جامعا لسلطتين الروحية والزمنية بلا فصل بينهما ٠

القوى المدركة تفيض من الدماغ على الاعضاء ، كذا قوة البيان والعلم انما يفيض عنه بواسطة خليفته على جميع أهل العالم (١) ٠

رابعا ـ الاخـرويات :

١ ـ هـل يمكن اعادة المعـدوم ؟

اجمع المسلمون على الايمان بالبعث والحساب اذ أن ذلك أصـل من أصول الدين يخرج المسلم بانكاره عن ربقة الاسلام ٠

ولكن الخلاف بين المسلمين حول بعث الابدان ، انه بموت الانسان يفنى الجسم ويعدم ، فهل يمكن اعادة المعدوم ؟ وهل الاعادة ان افتراض التسليم بحشر الابدان تكون لعين ما كان أم لمثل ما كان ؟ فان كان لعين ما كان فكيف ذلك يكون ؟ وان كان لمثل ما كان فكيف يكون الحساب والثواب والعقـاب لجسم آخر غير ما كان ؟

أما الفلاسفة فقد أنكروا حشر الاجساد لاعتبارين :

الاول : يتعلق بمفهوم لحقيقة الانسان : اذ هوالنفس الناطقةوهى المكلفة الطائعة أو العاصية ثم هى المثابة أو المعاقبة وما البدن الا آلة النفس ـ ان لم يكن سجنها ـ حال الحياة الدنيا ٠

الثانى : يتعلق بحقيقة المعاد : ان الشىء عندهم اذا عدم ممتنع عودته ، انه قد صار نفيا محضا لا تخصيص له ولا تشخيص ومن ثم يمتنع أن يعود الشىء هو على نفس هيئته المخصوصة (٢) ٠

أما المعتزلة القائلون بشيئية المعدوم فلا تعد المشكلة بالنسبة لهم واردة اذ الموجودات قبل وجودها أشياء ثابتة ، ومن ثم فان الشىء اذ عدم لم تبطل ذاته المخصوصة بل زالت عنه صفة الوجود ، انه كانت المجودات قبل وجودها ماهيات قابلة للوجود ، وذلك القبول مظ لوازم المـاهية ، فوجب أن يبقى ذلك القبـول ببقاء تلك الماهية ، فلما كانت ذاته المخصوصة باقية حال الوجـود والعدم فان اعادة عين المعدوم ممكنة (٣) ٠

---

(١) الرازى : محصل أفكار المتقدمين والمتاخرة ص ١٥١ ـ ١٥٨ ٠

(٢) ورازى : الاربعون فى أصول الدين

(٣) الرازى : محصل أفكار المتقدمين والمتـأخرين ص ١٧٠ ٠

أما المتكلمون القائلون بنظرية الجزء الذى لا يتجزأ معتزلة واشاعرة وغيرهم فقد قالوا بامكان اعادة عين ما كان ، اذ الموت عندهم ليس الا انحلال الاجزاء وافتراقها ، ومن ثم فان الله يعيدها بأن يؤلف بينها مرة أخرى ·

غير أن الرازى لا يوافق على منطقهم اذ الاشكال يلزمهم ، لان الجسم ليس مجرد تلك الاجزاء ، اذ لو تفرقت الاجزاء وصار الجسم ترابا رميما من غير حياة ولا مزاج ولا تركيب ولا تاليف ، فذلك القدر من التراب الصرف ليس عبارة عن زيد ، وانما يكون الانسان موجودا اذا تالفت الاجزاء على وجه مخصوص ثم قام بها حياة وعلم وعقل وفهم ، فالشخص المعين ليس عبارة عن مجرد تلك الاجزاء والذوات بل هو عبارة عن تلك الاجزاء الموصوفة بالصفات المخصوصة ، وتلك الصفات أحد أجزاء ماهية ذلك الشخص وعند تفرق الاجزاء تبطل هذه الصفات وتفنى ، وان امتنعت الاعادة على المعدوم امتنعت الاعادة على تلك الصفات ، فيكون العائد صفات أخرى لا تلك الصفات التى باعتبارها كان ذلك الشخص هو هو ، وعلى هذا التقدير لا يكون العائد ثانيا هو الذى كان موجودا أولا ، فاذا أجزنا اعادة المعدوم فلا حاجة الى ما ذكروه ، وان منعنا اعادة المعدوم كان الاشكال المذكور باقيا سواء أقلنا انه تعالى يفنى الذوات أم قلنا انه تعالى لا يفنيها (١) ·

ويمكن الرد على الرازى بانه مادام القائلون بنظرية الجزء قد سلموا بقدرة الله على اعادة تركيب الاجزاء فقد سلموا كذلك بقدرته على اعادة تاليف ما لهذه الاجزاء بعد تركيبها من أعراض وصفات ويبقى موقفهم كما هو : البعث اعادة لعين ما كان ، ولا يلزمهم الرد على أشكال امكان اعادة المعدوم ·

واما المنكرون لنظريتى الجزء وشيئية المعدوم من المتكلمين المثبتين لبعث الاجساد ففريقان : فريق ذهب الى أن البعث اعادة لعين ما كان ، وفريق ذهب الى أن البعث اعادة لمثل ما كان ، اما الفريق الاول ومنهم الرازى فيعتمد رأيه على مقدمات ثلاث :

الاولى : أن اعادة المعدوم ممكنة ، اذ الامكان انما يثبت بالنظر الى القابل والفاعل وهما حاصلان ، وليست اعادة المعدوم – كالجمع بين النقيضين – ممتنعا فى العقول (٢) ·

---

(١) الرازى : الاربعــون ·· ص ٢٨٦ ·

(٢) الرازى : محصل ·· ص ١٧٩ ومعالم أصول الدين ص ١٢٨ ويشير الطوسى فى تعليقه على المحصل الى أن الحكم بالوجوب والامكان والامتناع احكام عقلية على تصورات ذهنية ، ويرد على الفلاسفة القائلين بامتناع اعادة المعدوم بان ذلك مقيد ببقاء العدم وليس الامتناع من ماهية الشىء اذا عدم ص ١٧٠ ·

الثانية : انه تعالى قادر على كل الممكنات وهـذه قضية لا يجادل فيهـا المخـالف ٠

الثالثة : أنه تعالى عالم بجميع الجزئيات فهو سبحانه قادر على تمييز بدن هذا الانسان عن أجزاء بدن ذلك الانسان الآخر ٠

فاذا ثبتت هذه المقدمات الثلاث ثبت أن حشر الاجساد ممكن وانه بعث لعين ما كان (١) ٠ حقيقة انه اذا عدم الشيء بطلت ذاته وصارت نفيـا محضا وعدما صرفا ، ولم يبق له حال العدم هوية ولا خصوصية ولـكن لا يمتنـع فى قدرة الله اعادته بعينه (٢) ٠

واما الفريق الثانى ويذكر الرازى منهم الغزالى فتقوم على أسـاس تصوره لحقيقة الانسان ، اذ لمـا كان الانسـان فى حقيقتـه لديهم ليس ذلك الجسم ، وانما هو النفس ـ متابعين فى ذلك الفلاسفة ـ فان الله اذا أراد حشر الخلائق خلق لكل واحد من هـذه الارواح بدنا ورده (٣) ، ومن ثم فانمـا البعث لمثل ما كان لا لعين ما كان ٠

٢ ـ فى اثبـات عـذاب القبر :

عذاب القبر من المباحث السمعية وقد آمن بهالاشاعرة وأنكره بعـض المعتزلة ، يشير الرازى الى أدلة المثبتين السمعية ، النار معرضون عليها غدوا وعشيا ، ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون أشد العذاب ٠ (غافر ٤٦) وقوله تعالى : مماخطيئاتهم أغرقوا فادخلوا نارا» (نوح : ٢٥) ، يذكر الرازى أن الفاد للتعقيب ، وقوله تعالى : « قالوا ربنا أمتنـا اثنين وأحييتنا اثنين فاعترفنا بذنوبنا » (غافر : ١١) فذكر مرتين وهما لا يتحققان الا بالحياة فى القـبر ٠

غير أن المانعين لعذاب القبر يذكرون بدورهم أدلة كقوله تعالى « لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى » (الدخان : ٥٦) ولو صاروا أحيـاء

---

(١) الرازى : معـالم ٠٠٠ ص ١٢٠ ٠

(٢) الرازى : الاربعـين ٠٠٠ ص ٢٧٦ ٠

(٣) الرازى : نهاية العقول مخطوط حـ ٢ ص ١٧٦ ويذكر الرازى أن هذا مذهب ٠ جمهور النصارى وكثير من علماء الاسلام ويضيف الى الغزالى اسماء أبى الحسين الحليمى وأبى القاسـم الراغب وأبى زيد الدبوسي ومعمر من قدماء المتكلمـين وابن الهيصم من الكرامية وجمهور الاخبارية من الرافضة ٠

فى القبور لذاقوا موتتين لا موتة واحدة ، وقوله تعالى « وما أنت بمسمع من فى القبور » (فاطر : ٢٢) (١) ٠

ويبدو أن المرجح فى اثبات عذاب القبر هو الاحاديث النبوية كدعائه عليه السلام : اللهم انى أعوذ بك من عـذاب القبر ، وكقوله : القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النار ٠

ويؤكد الرازى أن ثواب القبر وعـذابه حق لان الانسان جوهر لطيف نورانى ساكن فى هذا البدن فبعد خراب البدن ان كان كاملا فى قوة العـلم والعمل كان فى الغبطة والسعادة وان كان ناقصا كان فى البلاء والعذاب(٢) ولا نظن أن هذا دليل عقلى يمكن أن يعتد به ، والواقع أن عذاب القبر سمعى بحت لا مدخل فيه للادلة العقلية ، وربما كان ما قاله تعالى فى حق الشـهداء أوضح تعبير عن الحياة بعد الممات « ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون فرحين بما أتاهم الله من فضله ٠٠٠ » (آل عمـران : ١٧٠) ٠

٣ ـ فى الشـفاعة لاهل الكبـائر :

الايمان لدى الرازى اعتقاد وقول ، أما الاعمال فخارجة عنده عن مسمى الايمان ، ذلك أن الايمان محله القلب لقوله تعالى : « الا من اكره وقلبـه مطمئن بالايمان » (النحل ١٠٦) ولقوله تعالى « ولما يدخل الايمان فى قلوبكم » (الحجرات ١٤) ، وقوله أيضا « أولئك كتب فى قلوبهم الايمان » (المجادلة ٢٢) ، والله تعالى كلما ذكر الايمان عطف الاعمال الصالحـة عليه « ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات ٠٠٠ » ، والعطف يوجب التغاير ٠

على أن الاعمال ان خرجت عن مسمى الايمان فانها ثمرته ، وقد يطلق اسم الايمان على الاعمال كما يطلق أصل الشىء على ثمرته (١) ٠

واذا كان الايمان اعتقادا وقولا فقط كان فاعل الكبيرة مؤمنا ، ولا يخلد فى النار مؤمن وانما يخرج الله الفاسقين من أهل الصلاة من النار لقوله تعالى « ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » (النساء ١١٦) وقوله أيضا « قل يا عبـادى الذين اسرفوا على أنفسـهم لا تقنطـوا من رحمة

---

(١) الرازى : نهاية العقول جـ ٢ ص ١٨١ ٠

(٢) الرازى : معالم أصول الدين ص ١٢٢ ٠

(١) الرازى : معالم أصول الدين ص ١٢٢ ٠

الله ان الله يغفر الذنوب جميعا » (الزمر ٥٣) وقوله أيضا « وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم » (الرعد ٦) أى حال ظلمهم ٠

والشفاعة لاهل الكبائر خلافا للمعتزلة لقوله صلى الله عليه وسلم : أعددت شفاعتى لاهل الكبائر من أمتى ٠

٤ ـ امــكان رؤية الله :

الله تصح رؤيته منزهة عن الكيفية . وفى القول بامكان رؤيته خلاف مع المعتزلة . وفى القول بالتنزيه عن الكيفية خلاف مع المجسمة والمشبهة والكرامية والحنابلة . ولقد اتفق الفريقان على مقدمة كبرى : كل مرئى لابد وان يكون فى جهة . ثم ذهبت المعتزلة الى أنه ليس فى جهة ومن ثم فهوليس مرئيا بينما ذهب الفريق الاخر الى انه مرئى ومن ثم لابدأن يكون فى جهة، ينكر الرازى على الفريقين المقدمة الكبرى، انه اذاكان الامر كذلك فى الشاهد فليس من الضرورى أن يكون كذلك فى الغائب (١) ٠

والمقصود بالرؤية الكشف التام اذ المعارف تصير يوم القيامة ضرورية . اما ما نجده في أنفسنا عند أبصارنا الاجسام فذلك ما لا نزاع في انتقائه ، اذ ان رؤيتنا لله ليس فيها ارتسام صورة المرئى فى العين ولا خروج شــعاع منها (٢) ، واذا كانت الرؤية هكذا فى الدنيا فليس هناك ما يدل عـلى أنهـا كذلك فى الآخرة ، اذ لا يقاس الغائب على الشاهد ان وجود الله مخالف لوجود غيره ومن ثم فان رؤيته تعالى تكون مخالفة لرؤية غيره (٣) ٠

والادراكات ثلاثة : معرفة الله لا بحسب ذاته بل بواســطة أثاره ٠ كمـا يتعرف من وجود البناء أن ههنا بانيا ومن وجود النقش أن هناك نقاشـبـا ، اذ نعرفه من آثاره ، ثانيها : أن تعرف الشيء بحسب ذاته المخصوصــة كمـا عرفنا السواد من حيث هو سواد والبيـاض من حيث هو بياض ، وفى معرفة كنــه ذات الله على هـذا النحو خلاف بين المتكلمين . ولا يرى الرازى امكان معرفة ذات الله (٤) ٠

---

(١) الرازى : أسـاس التقديس ص ٩٤ ٠

(٢) لا يعتبر الرازى أن الرؤية تتم بخروج شعاع من العين (المبـاحث الشرقية جـ ٢ ص ٢٨٧ الفصل الخامس فى الرد على القائلين بان الابصار لاجل خروك الشعاع) ٠

(٣) الرازى : محصل ٠٠٠ ص ١٢٧ ٠

(٤) نشير الى راى الرازى فى ان كنه حقيقة ذات الله مجهــولة للبشـر عنـد عرض آرائه الفلســفية ٠

أما الوجه الثالث فهو افتراض أن يحصل للبشر فى الآخرة نوع ادراك نسبته الى ذات الله كنسبة الابصار الى المبصرات فى قوة الظهور والجلاء، وذلك ما يراه الرازى ٠

ويقيم الرازى تأكيده على امكان رؤية الله ـ فضلا عن الادلة السـمعية ـ على أن الدار الآخرة دار معرفة يقينية بالله اذا قورنت بالدنيا التى لا نستطيع فيها أن ندرك حقيقة ذاته ، ولا تتـم هـذه المعرفة الا بنوع من الادراك يخلقـه الله فينـــا ٠

ويرى الرازى أن رؤية الله تستند الى الادلة السـمعية وحـدها ، وانه يتعذر الاستناد الى الادلة العقلية فى ذلك ، بل انه ينتقـد أدلة الاشعرى فى ذلك ، ويرى أن المعتزلة مصيبون فى انتقاداتهم لهذه الادلة ، بل انه يرددها،ذلك أن بطـــلان الدليـل عنده لا يؤذن ببطـلان المدلول ، وخلاصـة هذه الانتقادات مـا يأتى :

١ ـ ان الحكم بجواز رؤية الله حكم عدمى طالما أننا لا نراه فى دنيانا ومن ثم فان الحكم بامكان رؤيته فى الآخرة حكم بلا دليل من الشاهد ، والحكم العدمى لا يمكن تعليله أو لا يستند الى دليل عقلى ٠

٢ ـ ثم انه اذا حكمنا بجواز الرؤية كرؤيتنا للمرئيات فى الشـاهد فان هذه حادثة ، فالرؤية اذن متعلقة بحادث والله ليس حادثا ، واذا كانت الرؤية متعلقة بكون الشىء جوهرا فالله ليس كذلك واذا كانت لـكون الشىء ذا أعراض فالله ليس كذلك ٠

٣ ـ ولا يصح القول بأن كل موجود يصح أن يرى ، لاننا لا نرى الطعون والروائح ولا الحرارة أو البرودة ، فلو قسنا ذلك على الله لصـح أن يكون الله مذاقا أو ملموسا أو مشموما (١) تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ، وهكذا يبطل الرازى قضية الاشعرى الرئيسية : كل موجود يصح أن يرى ٠

يستند امكان رؤية الله اذن الى الادلة السمعية وحدها ، ويكرر الرازى نفس الادلة الاشاعرة السـمعية مثل « وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة »

(*)قريب من قول أرسطو أن القضـايا المستقبلة لا يمـكن الحـكم عليها صدقا أو كذبا ٠

(١) راجع تفاصيل انتقادات الرازى للادلة العقلية على امكان رؤية الله فى كتـــابه : الاربعون فى أصول الدين ص ١٩٥ وما بعدها وتفصيـلات عدم امكان رؤية الله لدى المعتزلة بكتاب المغنى للقاضي عبد الجبار الجزء الخاص برؤية الله ٠

(القيامة : ٢٣) ، ومثل تفسيرهم لقول الله موسى « لن تراني » . انها لو كانت مستحيلة لما سألها نبى ، وان الله قد علق الرؤية على استقرار الجبل وذلك ممكن وليس ممتنعا عقلا ، ومثل تخصيص عدم الادراك بالدنيا دون الآخرة فى قوله تعالى « لا تدركه الابصار » (الانعام ١٠٣) ، كذلك تفسيرهم لقوله تعالى « انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون » (المطففين ١٥) اذا كان الكفار محجوبين فلابد أن المؤمنين راءون ، كذلك يجعل الرازى مقصود الزيادة فى قوله تعالى « للذين أحسنوا الحسنى وزيادة » (يونس : ٢١) النظر الى وجهه الكريم ، كما يجعل مفهوم الملك الكبير انه الله فى الآية « واذا رأيت ثم رأيت نعيما وملكا كبيرا » (الانسان : ٢٠) .

وكل الآيات التى تشير الى لقاء الله انما تعنى الرؤية كقوله تعالى : تحيتهم يوم يلقونه سلام » اذ اللقاء لا يمكن أن يعنى الوصول انما الرؤية (٢) .

وهكذا تحددت رؤية الله كجزء من معتقد اهل السنة بعامة والأشاعرة بخاصة على اعتبار أنها السبيل الوحيد الى معرفة يقينية بالله غير ميسرة للانسان فى الدنيا لقوله تعالى : « فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد » (ق : ٢٠) ولا يتم ذلك الا بنوع من الادراك يخلقه الله فينا ، فضلا عن أن الرؤية هى أقصى درجات التكريم والتشريف لعباده المؤمنين .

***

آراؤه الفلسفية :

بصدد موقفه الفلسفى نعرض لجانبين : أحدهما سلبى انتقادى عارض فيه آراء فلاسفة الاسلام وبخاصة ابن سينا ، ثانيهما ايجابى بنائى بدا فيه الرازى فيلسوفا .

الجانب الاول : موقف الرازى من نظريات فلاسفة الاسلام :

اتخذ الرازى موقفا معتدلا مغايرا تماما لموقف الغزالى من فلاسفة الاسلام ، اذ بينما يستهل الغزالى موقفه معلنا كأن خطرا يهدد أصول العقيدة عليه أن يستعين لمواجهتها بحجج جميع الفرق الاسلامية الذين يختلف معهم فى التفصيلات بينما خلافه مع الفلاسفة فى الاصول . بينما يعلق الغزالى ذلك نجد

---

(٢) الرازى . معالم اصول الدين ص ٦٦ — ٦٧ وايضا نهاية [illegible] ج ٢ ص [illegible] — ٢٩ وايضا أساس التقديس ص ٩٤ [illegible] ١٣١٠ [illegible] ص [illegible]

الرازى على العكس تماما يستهل كتابه « المباحث المشرقية » معلنا انتقاده لمن نصبوا أنفسهم للاعتراض على رؤساء العلماء وعظماء الحكماء . وهو وان زعم انه اختار طريقا وسطا بين اهل السلف وبين الفلاسفة . فانه فى الواقع قد شايع الفلاسفة الى حد بعيد معالجا موضوعات الفلسفة بنفس طريقتهم (١) ملتزما فى اغلب الاحيان بحججهم .

على انه ما أن يصطدم راى لهم صراحة وفى غير موارية بأصول العقيدة حتى يلتزم بجانب العقيدة منتقدا اياهم انتقادات فلسفية أفاد فى كثير منها بأبى البركات البغدادى . وتكاد تنحصر مخالفته لهم فى موضوعات ثلاثة :

١ — الواحد لا يصدر عنه الا الواحد .

٢ — علم الله بالكليات دون الجزئيات .

٣ — انكار المعاد الجسمانى .

ويتردد موقفه من الفلاسفة بصدد موضوعات ثلاثة :

١ — قدم العالم وأن الله جوهر لا يتقدم على العالم بالزمان (٢) .

٢ — نظرية الفيض او العقول العشرة .

٣ — وصف البارى بأنه عقل وعاقل ومعقول .

بصدد الموضوعين الاولين ربما جنح الى رأى الفلاسفة فيهما . وربما خالفهم وربما استخدم عبارات تفيد الظن كقوله بصدد نظرية العقول فكل

---

(١) موضوعات كتاب المباحث الشرقية قسمها الرازى الى ثلاثة كتب : الكتاب الاول فى الامور العامة وهى خمسة ابواب فى الوجود — فى الماهية — فى الوحدة والكثرة — فى الوجوب والامكان والامتناع — فى القدم والحدوث .

الكتاب الثانى فى احكام الجواهر والاعراض — فى المقولات — فى الحركة والزمان والمكان — فى تجوهر الاجسام — فى الهيولى والصورة — النفس .

الكتاب الثالث فى الالهيات المحضة — فى اثبات واجب الوجود — فى احصاء صفاته تعالى — فى افعاله تعالى — فى النبوات .

(٢) وافق الفلاسفة فى المباحث الشرقية وانتقدهم فى شرحه على الاشارات اذ يقول : ان الله فاعل مختار وانه اراد احداث العالم فى وقت مخصوص .

واحد من العقول الفعالة وشرف مما يابه أن ثبت القول بها (١) ، بصدد نظرية الموضوع الثالث فانه يتفق معهم فى العبارة ويختلف معهم فى المفهوم (٢) ٠

وفيما عدا ذلك من موضوعات فانه يوافق الفلاسفة تماما بل ويناصرهم على المتكلمين خاصة فيما يتصل بالعالم الطبيعى اذ يتبنى نظرية الهيولى والصورة وينتقد نظرية الجزء ويشايع الفلاسفة فى تفسيراتهم لمبادىء الوجود كالعلل والمقولات والحركة والزمان ٠

نعود الى ما خالف فيه الفلاسفة مخالفة صريحة حاسمة وأولها :

١ ــ الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ومع أن هذه القضية من مسلمات نظرية الفيض وأسسها الا أن الرازى لا ينتقدهم لهذا السبب ، وانما لما يترتب على هذه القضية من ابعاد العالم المادى عن الله خلقا وعناية وعلما .

يفسر الرازى هذه القضية تفسيرا منطقيا بقوله . ان كذا صدر عنه ا ، ب ولكن ا ليس ب . . فقد ظهر عن كذا من جهة واحدة ا وما ليس ا وذلك تناقض .

انه ينبغى أن يكون بين المعلول والعلة نوع من الملاءمة كالتى بين النار والاحراق ، ولكنا لا نتصور ذلك بين الماء والاحراق .

ثم ينتقدها بقوله : لا مانع من أن تكون للعلة البسيطة الواحدة معلولات كثيرة ، فالنقطة الأحدية الذات تكون بداية أو نهاية لخطوط كثيرة ، كذلك يعقل واجب الوجود المعقولات كلها مع تنوعها ، انه لا يمكن استناد الممكنات

---

(١) الرازى : المباحث الشرقية ٠ حـ ٢ ص ٤٩٥ ٠

(٢) يرى الرازى أن موقف ابن سينا من وصفه الله بانه عقل وعاقل ومعقول مضطرب متناقض وان تعلقه الشديد بهذه الكلمات حال دون وقوفه على تناقضها المباحث الشرقية حـ ٢ ص ٥٦٢) فمن جهة لا تفيد هذه الاعتبارات الثلاثة الكثرة فى ذات الله وبذلك جعل ابن سينا العلم أمرا عدميا بينما العلم أو التعقل عند الرازى ليس أمرا سلبيا بل العلم أمر ثبوتى يقابل السلب الذى هو الجهل . ومن جهة أخرى ذهب الى أن ذات الله بوصفه عاقلا علة لوجود الصور العقلية الحاصلة فى ذاته وبذلك تكون ذاته فاعلة لهذه الصور وقابلة لهما فى وقت واحد ، وبذلك يتدرج العلم أو التعقل تحت مقولة الاضافة . يوافق الرازى على أن الله عقل مجرد عن المادة . ولكن علمه صفة قائمة بالذات ٠

الى الله تعالى الا بعد الاعتراف بصحة انتســـاب الاشياء الكثيرة الى الشىء الواحد (١) .

واذا كان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ، وكان معلول ذات البــارى عقلا واحدا فانه ينبغى أن يكون معلول العقل الاول شيئا واحدا فلا يــكون مصدر الكثرة .

اما الدعوة من كثرة فى المعلول الاول فاما ان تكون كثرة فى المقومات وهذه صادرة عن البارى تعالى اذن فقد صدر عنه أكثر من واحد أو أن تكون كثرة فى السلوب والاضافات فمثل هذه الــكثرة ان صــلحت أن تكون مبدأ لكثرة المعلولات فذلك ثابت لواجب الوجود فلم لا يجعلونه مبدا لكل الموجودات وان لم تصلح فكيف يمكن أن يصدر عن المعلول الاول معلولات كثيرة (٢) .

هب ان الجهات الثلاث من الامكان والوجود والوجوب بالغير أوالتعقلات الثلاثة تصلح لان تكون مبدأ لموجودات ثلاثة : الجسم والنفس والعقــل ، لكن جسم الفلك ليس موجودا واحدا بل هو عبارة عن هيــولى وصورة جسمية وصورة فلكية ثم ان له منكل مقولة أعراضا أوأنواعا منه، فهذه الامور الكثيرة ان استندت الى جهة الامكان وهى واحدة فقد صدر عنها أكثر من الواحد . وكذلك فى الفلك الثامن كواكب كثيرة جدا ، فتلك الكواكب وجرم الفلك نفسه وعقله ومقداره وشكله ووضعه وحركته ان اســتندت الى كل واحدة من هذه الجهات الثلاث فقد استندت الى كل واحدة من هذه الجهات أمور كثيرة جدا ، فبطل قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد .

ثم ان العقل الفعال المدبر لعالمنا هــذا هو مبــدا كل هذه الموجودات السفلية مع كثرتها ومن ثم فقد صدر عن الواحد أكثر من الواحد (٣) .

ويتساءل الرازى اى مانع يمنع واجب الوجود من أن يكون عام الفيض وان تكون لكل فلك خصوصية وماهية مخالفة لماهية الفلك الاخر ، وانالفيض العام من البارى تعالى يخصص لتخصص القابل (٤) .

---

(١) الرازى : المباحث الشرقية حـ ١ ص ٤٦٠ ـ ٤٦٨ وانظر أيضا شرح الرازى على الاشارات والتنبيهات حـ ١ ص ٢٣٥ ـ ٢٣٦ حيث يشير الرازى الى مكان صدور كثرة عن واحد وذلك لتعدد النسب والاضافات فى القابل .

(٢) المرجع السابق حـ ٢ ص ٤٩٧ .

(٣) المرجع السابق حـ ٢ ص ٤٩٨ .

(٤) المرجع السابق ص ٤٤٧ .

ثم يحسم الاجابة بقوله : الحق عندى أنه لا مانع من استناد كل الممكنات الى الله تعالى لكنها على قسمين :

الاول ما امكانه اللازم لماهيته كاف فى صدوره عن البارى تعالى من غير شرط .

الثانى ما لا يكفى فى فيضانها عن البارى تعالى مجرد امكانها ، بل لابد من حدوث أمور قبل حدوثها لتكون الامور السالفة مقدمة العلل الفياضة الى الامور اللاحقة، وذلك انما ينتظم بحركة سرمدية دورية ثم ان تلك الممكنات متى استعدت للوجود استعدادا ما صدرت عن البارى تعالى ووجدت عنه ولا تأثير للوسائط اصلا فى الايجاد وانما فى الاعداد .

أما ثانى هذه الموضوعات التى خالف فيها الرازى الفلاسفة فهو قولهم بعلم الله بالكليات دون الجزئيات .

يتلخص رأى فلاسفة الاسلام وخاصة ابن سينا فى القضايا الاتية :

١ — الله عقل محض برىء عن المادة والحس ، ولا يدرك العقل الا ما هو كلى بينما ندرك الحواس الجزئيات ، ومن ثم فان ادراك الله للموجودات يكون على نحو كلى .

٢ — الجزئيات متغيرة فهى باعتبارها موضوع علم تعد معلومات متغيرة، ولما كان العلم يتبع المعلوم فان تغير المعلوم تغير العلم كان العلم بالجزئيات متغيرا بينما العلم صفة ذات لله ، ومن ثم فان اختلاف المعلوم وتغير العلم يوجب تغيرا فى ذاته وهذا محال ، انه لا يجوز أن يكون الله عاقلا للمتغيرات مع تغيرها حتى يكون تارة يعقل منها انها موجودة غير معدومة وتارة يعقل انها معدومة موجودة لان هذا يقتضى ان يكون واجب الوجود متغير الذات ، ولكنه يعقل كل شىء على نحو كلى ، يعقل أوائل الموجودات وما يتولد منها فيكون بذلك عالما بالاسباب التى ادت الى ان يوجد منها الامور الجزئية ، لان الذى يعلم الاسباب يعلم ضرورة ما يتأدى عنها فيكون مدركا للامور الجزئية من حيث هى كلية .

يرد الرازى موافقا على ان الله مجرد عن الجسمية وانه عقل محض وانه عاقل بذاته ، ولكنه يخالفهم فيما رتبوه على ذلك من نتائج ، اذ ليس من اللازم كى يكون عالما بالجزئيات ان يكون متصفا بها من تغير وجسمية ونقصان

لانه ليس من اللازم أن تكون العلة متصفة باوصاف المعلول (١) فالحركةتسخن ولا تتسخن والشمس تسود الوجه ولا تتسود ، والمبادىء المفارقة أسباب لوجود الجواهر والاعراض مع انها ليست جواهر ولا أعراض . كذلك الذات الواجبة علة لوجود الجزئيات والعلم بها وان لم تكن الذات الواجبة موصوفة بصفات الجزئيات (٢) .

واذا كان الفلاسفة متفقين على انه يعلم ذاته ، وذاته ليست بكلية . لان الكلى لا وجود له فى الاعيان ، ثم هو فى رأيهم يعرف العقل الاول الذى هو معلولة وذلك أيضا ليس بكلى ، ولا سائر العقول فثبت ان الله يعلم ما ليس بكلى (٣) .

ولو كان لا يعلم الجزئيات لانها جسمية ، وهذه تقتضى أن يكون العلم بها بآلة حسية ، لكان ذلك يعنى انه سبحانه لا يعلم الاجرام الفلكية ولا مقاديرها ولا أشكالها ، ان العقل المجرد يمكنه ادراك الجسمانيات من غيرآلة ولاجارحة .

واذ كان علمه تعالى علة المعلومات ، ولا شىء من العلل يتغير بتغير المعلول فان عليه لا يتغير بتغير المعلومات .

ويرى الرازى أن أقوى الحجج على اثبات علم الله بالجزئيات هو نفس دليل الغائية فى اثباتوجود واجب الوجود ، فبدن الانسان العجيب التركيب مع ما فيه من المنافع والكمال وابتداؤه من نطفة تبدو متشابهة الاجزاء متجانسة المزاج ، كما يتعذر أن يكون الترتيب والاتقان فيه عن غير سبب غائى فانه يستحيل أن يكون عن غير علم بأجزاء قد رتبت على هذا النحو ، فاذا تشكل جسم بشكل قلب وكان يمكن ان يتشكل بشكل آخر الا ان شكل القلب هو الملائم لكمال حال الحيوان فهذا الترتيب يدل على ان مركب الابدان عالما حكيما (٤) .

---

(١)وانما التغير فى العلم تغير فى مجرد الاضافة وليس تغيرا فى الذات (شرح الرازى على الاشارات والتنبيهات لابن سينا جـ ٢ ص ٩٥ ــ ٧٦ .

(٢) المرجع السابق جـ ٢ ص ٧٥ ــ ٧٦ .

(٣) ذهب ابن سينا الى أن الله يعلم أوائل الموجودات كالعقول المخلوقة والافلاك السماوية بافرادها لا بانواعها لانها لا تندرج تحت أنواع أما الموجودات الكائنة الفاسدة فعلم الله بها كلى .

(٤) المرجع السابق جـ ٢ ص ٤٨٤ .

واما ثالث هذه الموضوعات فهوانكارهم المعاد الجسمانى (١) :

وتتلخص حجج الفلاسفة فى ذلك أو بالاحرى فى دعواهم استحالة اعادة المعدوم الى ما يأتى :

١ — لو كانت اعادة المعدوم جائزة لكانت اعادة الزمان الماضى جائزة .

٢ — اذا قتل الانسان وأكله حيوان — أو حتى انسان على الافتراض — فقد صارت اجزاء بدن المقتول أجزاء بدن الذى اكله ، فلمن تكون اعادة الاجزاء للاكل أم للمأكول !

٣ — اذا جاز المعاد الجسمانى فانه لابد أن يعاد الاعمى والاقطع والمجزوم على نفس حالتهم لانه لابد من ايصال الجزاء ثوابا أو عقابا الى نفس اجزائه فى الدنيا .

٤ — الانسان ليس هو هذا الهيكل المسمى البدن ، وانما هو شىء آخر باق من أول عمره الى آخر عمره ، وهذا الهيكل غيرباق من اول العمر الى آخره — طرا عليه النمو والضمور والسمنة والهزال — فالانسان شىء مغاير لهـــذا الهيكل (٢) .

وقبل عرض ردود الرازى ينبغى الاشارة الى أن الفلاسفة والمتكلمين لا يجمعهم مفهوم مشترك بصدد الجسم ، فبينما فسره الفلاسفة فى ضوء نظرية الهيولى ، ذهب كثير من المتكلمين الى اعتناق نظرية الجزء ، ومن ثم فان الموت ليس الا تفرق اجزاء وليس البعث الجسمانى الا اعادة تأليف ما بين الاجزاء فاذا اعاد الله اليها التأليف وخلق فى الجسم الحياة كان الشخص المعاد هو عين ذلك الشخص الذىكان موجودا من قبل ذلك ، بذلك يزول الاشكال المتعلق بهل الاعادة عودة عين ما كان أم مثل ما كان ، اذ يصل الثواب أو العقاب الى عين ما كان .

على ان المتكلمين قد اتفقت كلمتهم على اعادة الاجسام سواء منهم من تبنى نظرية الجزء أم من رفضها لان الاشكال قائم فى الحالتين ، ذلك ان الاجزاء

---

(١) يشير الرازى فى كتابه المباحث الشرقية حـ ٢ ص ٤٣٩ الى حجـــج الفلاســـفة منع اعادة الابدان وحكم عليها بانها حقيقة مبنية على اصول واهية ولا يذكر ردوده عليهـا لانه على حد تعبيره أشار فيما مضى الى ضعفها ولذلك رجعنا الى الحجج والردود فى كتـابه (الاربعون فى اصول الدين) اذ عرض الحجج والردود فيه عرضا واضحا .

(٢) الرازى : الاربعون فى أصول الدين ص ٢٨٠ وما بعدها .

لو تفرقت وصار الجسم ترابا رميما لا حياة فيه ولا تركيب ولا تاليف ، فان ذلك القدرمن التراب الصرف ليس هوزيد ،وانما لابد الى جانب ائتلاف الاجزاء من هيئة مخصوصة ومن حياة وعلم وعقل وفهم ، فليس زيد هو مجرد تلك الاجزاء والذوات وأنما هو أجزاء موصوفة بصفات مخصوصة ، وبتفرق الاجزاء تبطل الصفات وتفنى ، ومن ثم يبقى السؤال الخاص باعادة المعدوم قائما ، اذ انه اذا تألفت الاجزاء واجتمعت معها الصفات فان العائد صفات أخرى لاعين تلك الصفات المعدومة ، ويكون العائد ثانيا ليس هو زيد الذى كان موجودا أولا ، فاذا اجزنا اعادة المعدوم فلا حاجة الى ما ذكروه ، وان منعنا اعادة المعدوم كان الاشكال المذكور باقيا سواء اقلنا انه تعالى يفنى الذوات ام قلنا انه تعالى لا يفنيها (١) .

نعود الى ردود الرازى على حجج الفلاسفة بصدد استحالة اعادة المعدوم ، اما رده على حجتهم الاولى الخاصة باتصال الكائن المحدث بالزمان فيرد الرازى بأن حدوث الشىء غير مشروط بالوقت المخصوص الذى وجد فيه ، اذ لا تعلق — لوجود محدث فى هيئة مخصوصة بالوقت المخصوص الذى وجه فيه اذ يمكن أن يوجد نفس الشخص بهيئته المخصوصة فى غير الوقت الذى وجد فيه .

أما رده على الحجتين الثانية والثالثة فتتصل بقدرة الله من جهة وبالامكان والامتناع من جهة أخرى ، فالله قادر على جميع الممكنات ، عالم بجميع الموجودات ، مطلع على الجزء الذى تحت قعر البحر الفلانى والجزء الذى فوق الجبل الفلانى وان مجموعهما هو قلب زيد المطيع ، وهو قادر على التأليف بينهما وايصال الثواب اليه .

ومن جهة أخرى فان اعادة المعدوم لا يحكم عليه بامتناع الوجود كوجود شريك لله أو الجمع بين الضدين وانما هو من الممكنات فكما أنه جائز وجوده فهو جائز اعادته . اذ ان ماهية الانسان تتصف بجواز الوجود قبل الحدوث وبعد الفناء ، فالمعاد الجسمانى جائز عقلا لانه ممكن الوجود .

هذا وقد اعتبر الفلاسفة اللذات الفكرية اسمى بكثير من اللذات الجسمانية بل ربما كانت الثانية تحول دون تمام السعادة للاولى ومن ثم حكموا بمفارقة النفوس للاجسام ، ويرد الرازى بأن سعادة الارواح فى معرفة الله وفى محبته وسعادة الابدان فى اللذات الحسية والجمع بين السعادتين على اتم وجه غير ممكن فى الحياة الدنيا لان الانسان حال الاستغراق فى تجلى انوار

---

(١) الرازى : الاربعون فى أصول الدين ص ٢٨٦ .

عالم الغيب لا يمكنه الالتفات الى شيء من اللذات الجسمانية ، وحال كـــونه مشغولا باستيفاء اللذات الجسمانية لا يمكنه الالتفات الى اللذات الروحانية .

أما في الاخرة حين تعود الارواح والابدان فانها تقوى على الجمع بين السعادتين وهذه هي الغاية القصوى من مراتب السعادة ، وجمع بين الحكمة النبوية والقوانين الفلسفية فوجب المصير اليه (١) .

الجانب الثاني من آرائه الفلسفية :

بعد هذا العرض لموقفه الانتقادي من فلاسفة الاسلام وبخاصة ابن سينا نعرض لارائه الفلسفية كما أوضح عنها في كتابه « المباحث المشرقية » .

اولا — العلم :

يتعلق الكلام في العلم بثلاثة أطراف : العلم والعالم والمعلوم .

أ — أما العلم فيعرف بأنه حالة نفسية يجدها الحي من نفسه ابدا من غير لبس ولا اشتباه ، وهو عرض لانه موجود في النفس الانسانيـة لا كجزء منها اذ يصح قوام النفس الانسانية دون العلم ، ولا يحصل العلم الابانطباع صورة المعلوم لا ماهيته في العالم ، وهناك فرق بين حلول الصورة العقلية في النفس وبين حلول الصورة في المادة ، ذلك أن الصور المادية متمانعـــة ، فالمتشكل بشكل معين يمنع عليهان يتشكل بشكل آخر مع الشكل الاول ، اما الصور العقلية فهي متعاونة ، فان النفس الخالية عن جميـــع العلوم يكون تصورها لشيء من الحقائق شاقا شديدا ، وكلما ازداد علمها بلاشياء ازداد استعدادها للباقي ، والصور المادية لا يحل العظيم منها في المادة الصـــغيرة وأما الصور النفسانية فقبول النفس منها للعظيم والصغير متساو ، ولذلك تقدر النفس على تخيل السموات والارضين ، ثم ان الكيفية الضعيفة تنمحي عند حصول الكيفية القوية في المادة بخلاف الصور النفسانية والعقلية فان القوى لا يزيل الضعيف ، ثم ان الكيفيات المادية تحس بالحواس واما الكيفيات العقلية فليست كذلك ، ولذلك قيل : النار العقليـــة لا تحرق والثلج العقلي لا يبرد بمعنى أن هذه الصور حين تكون في العقل لا تكون محرقة ولا مبردة ولكنها متى وجدت في الاعيان كانت محرقة مبردة ، والصور العقلية بعد حصولها لا يجب زوالها ، ولو الت فلايحتاج في استرجـــاعها الى تجشم كسب جديد بخلاف الصور المـــادية فانها واجبه الزوال لاستحالة بقاء القوى الجسمانية أبدا وان

---

(١) الرازي : الاربعون في أصول الدين ص ٣٠٠ وما بعدها .

زالت احتيج فى استرجاعها الى مثل السبب الاول ، والصور العقلية كلية مجردة عن جميع العوارض واللواحق الخارجية .

واذا كان الرازى قد فصل القول فى التمييز بين المعقول والمحسوس او بين الصور العقلية والصور المادية ، فليس ذلك ردا على فلاسفة طبيعيين يفسرون المعرفة تفسيرا ماديا كما لارسطو فى تمييزه النفس عن الجسم الطبيعى ، وانما يمهد بذلك لتحليل قضية تتصل بالعلم الالهى لدى فلاسفة الاسلام ، اذ يصفون الله بأنه عقل وعاقل ومعقول ويظنون ان الشىء اذا عقل ذاته فهناك العقل والمعقول والعاقل واحد . لا يوافقهم الرازى على ان هذه الجوانب الثلاثة تمثل حقيقة واحدة ، حقيقة أن الذات الموصوفة بالعاقلة هى بعينها الذات الموصوفة بالمعقولية ، ولكن وصف العاقلة ليس بعينه وصف المعقولية ، انا نحكم على الشىء بكونه معقولا وان لم نحكم بكونه عاقلا ويمكننا ان نحكم على الشىء بكونه معقولا وان لم نحكم بكونه عاقلا ، فالعاقلية والمعقولية وضعان متغايران وادراك الشىء لذاته زائد على ذاته . والا لكانت حقيقة الادراك هى حقيقة ذاته وحقيقة ذاته هى حقيقة الادراك (١) .

وحتى لا تفيد هذه الجوانب الثلاثة الكثرة فى ذات الله فقد اضطرب موقف ابن سينا اذ جعل العلم داخلا فى مقولة الكيف بالذات وفى مقولة الاضافة بالعرض .

(ب) العالم . ولكن كيف يتم العلم ؟

ان النفس مستعدة للانتقاش بصور الموجودات ، ولكن الاستعداد اللازم لوجودها الحاصل لها فى أول الامر غير كاف ولا تام فى فيضان التعقلات عليها ، ولابد من زيادة استعداد لها حتى تحدث لها تلك الصور ، وهذا الاستقرار من قبل الاحساس بالجزئيات ، فان الاحساس بها سبب لتنبيه النفس لمشاركات تلك الامور المحسوسة ومباينتاتها وذلك سبب لانتعاش النفس بالتصورات الكلية المجردة عن العوارض المادية ولواحقها ، والشعور بما لها من الذاتيات والعرضيات ، فالنفس تنتفع بالحس فى اكتسابها للتصورات حتى اذا حصلت التصورات التامة فى النفس فلابد أن تقع للبعض الى البعض نسبة بالمحمولية والموضوعية ، فان كان ثبوت هذه النسبة بين الموضوع والمحمول بدون توسط كانت القضايا أولية (٢) .

---

(١) المرجع السابق حـ ١ ص ٢٣٩ .

(١) المرجع السابق حـ ١ ص ٢٤٥ .

ان النفس مع بساطتها تقوى على التعقلات الكثيرة ، وليس ذلك الا سبب اختلاف الآلات ، وذلك أن الحواس المختلفة آلات تعد النفس للانتقاش بتلك الصور الكلية المحددة ، وبعد حصول التصورات الاولية والتصديقات الاولية يمتزج بعضها ببعض وتتولد من هناك تصورات وتصديقات كنسبة لانهاية لها .

على انه اذا كان الرازى يرى أن الاحساس بالجزئيات سبب لاستعداد النفس لقبول تصورات كلية ، فـلا يعنى ذلك أنه تجـريبي يرد المعرفة الى الاحساس ، والواقع انه يتعذر ان نجد تيارا تجريبيا قويا فى فكر قوامه الدين الذى يرجع علم اليقين الى الوحى — أو بالاحرى قوة علوية — لا الى العالم الخارجى ، ومن ثم فان الرازى يستدرك ليقرر ان السبب الفيـاض للتعقلات والادراكات الكلية جوهر مفارق مجرد عن المادة ولواحقها (١) ، وهكذا لا يختلف موقفه بصدد المعرفة ومصدرها عن فلاسفة الاسلام وبخاصة ابن سينا .

جـ — المعلوم : ما هى حدود المعرفة الانسانية ؟

يرى الرازى أن حقائق الاشياء يمكن أن تدركها عقول البشر ، ولـكن المعلومات درجات : منها ما يكون وجودها فى غاية القوة مثل واجب الوجود والعقول المفارقة والجواهر الروحانية ، ومنها ما يـكون وجـودها فى غاية الضعف مثل الهيولى والزمان والحركة . ومنها ما توسط بين الأمرين كالاجسام والالوان وسائر الكيفيات والكميات ، تعجز العقول البشرية عن ادراك القسم الاول لغاية قوتها كما يبهر نور الشمس أبصار الخفافيش ، وتعجز عن ادراك القسم الثانى لضعفها ونقصانهـا كما يعجـز البصر عن ادراك المـدركات الضعيفـة (٢) .

واذا كان الرازى لا يقدم اجابة قاطعة وانما مجرد تشبيهات بصـدد حدود المعرفة الانسـانية وبخاصة عن مـدى امـكان العقل البشرى العلم بموضوعات عالم الغيب ، فانه بصدد ذات الله يرد صراحة بأنها غير معلومة للبشر ويقدم الادلة الاتية :

١ — لو علمنا حقيقة ذاته — سبحانه — لماثل علمنا بذاته علمه وذلك مستحيل .

٢ — اننا نعلم عنه مجرد صفات كالعالمية والقادرية والحياة ، والصفات

---

(١) المرجع السابق جـ ٢ ص ٥٢٤ (فصل فى أن قبول النفس للصور العقليـة لا يتوقف عـلى الفـكر .

(٢) الرازى : المباحث الشرقية جـ ٢ ص ٢٧٨ .

امور كلية لان مفهومها لا يمنع من وقوع الشركة فيها ، اما الذات المشخصة او هويته فغير معلومة .

٣ — انه اذا كان التعقل ارتسام صورة المعلوم فى العالم وينبغى ان تكون الصورة مساوية فى الماهية للمعلوم ، فلو عرفنا البارى لكانت الصورة الحاصلة فى عقولنا مساوية لماهيته ، ولكن الماهيات والصورة العقلية التى ندركها كلية فكأن ماهيته أو صورتنا العقلية عنه سبحانه مقولة على كثيرين وذلك محال فى حقه .

٤ — وطريق معرفة الانسان بالاشياء وجهان : ما يجده فى النفس مثل العلم بالالم واللذة والجوع والعطش ، أو بالتشبيه والتمثيل ، والذات الالهية غير معلومة بالطريق الاول ، اما الطريق الثاني فلا يوصل الى كنه الحقيقة ، لان التشبيه لا يفيد معرفة المشبه الا من بعض* الوجوه ، حقيقة واجب الوجود وما له من صفات الكمال ونعوت الجلال والجمال غير حاضرة فى نفوسنا ولا يمكننا الحصول عليها ولا تشبه شيئا من الاشياء ولا نصفها الا بصفات سلبية أو اضافية فلا يمكن معرفة ذاته بل يمكننا فقط أن نعرف بعض صفاته السلبية والاضافية (١) .

انا لا يمكننا أن نتصور شيئا الا الذى ندركه بحواسنا أو نجده من نفوسنا أو نتصوره من عقولنا او ما يتركب من أحد هذه الثلاثة ، والماهية الالهية خارجة عن هذه الاقسام الثلاثة فهى غير معلومة لنا (١) .

ثانيا — العالم الطبيعى :

موضوع العلم الطبيعى هو الجسم وقد عرفه بعض المتكلمين بأنه الطويل العريض العميق ، ولكن الرازى يضع بدلا منه تعريفا آخر ، فالجسم هو الذى يمكن أن نفرض فيه الابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القوائم (١) ، واستبعاد الرازى لتعريف المتكلمين لانه مرتبط بنظرية الجزء أما وان الرازى قد آثر فى كتابه « المباحث الشرقية » الفلاسفة على المتكلمين فقد جنح الى نظرية الهيولى والصورة فى تفسير الجسم الطبيعى ، ولما كانت هذه افتراضية لاواقعية أوفعلية فانه عرف الجسم بأنه مايمكن أننفرض فيه .. ، انتقد الرازى نظرية الجزء الذى لا يتجزأ لاسباب .

---

(١) الرازى : المباحث الشرقية حـ ٢ ص ٤٩٥ — ٤٩٦ .

(٢) الرازى : محصل افكار المتقدمين والمتاخرين حـ ٢ ص ٤ .

١ ـ ان نظرية الجزء تجعل من الجسم كما منفصلا طالما أن الجسم مركب من أجزاء لا تتجزأ بالفعل . ان هذه التجزئة بالفعل تقضى على وحدة الجسم بينما الجسم عنده متصل له وحدة حقيقية ، وفى رايى أن هذا أهم اعتراض يمكن أن يوجه الى نظرية الجزء .

٢ ـ الجزء الذى لا يتجزأ وان كان واحدا فى ذاته الا انه متكثر فى جهاته فاذا أشرقت الشمس على أحد وجهى الجزء فان أحد الوجهين مضىء والاخر مظلم وذلك يوجب الانقسام .

٣ ـ كل جزء فله شكل ، وكل شكل يحيط به حدود ، كأن تكون تلك الحدود مثلثه أو مربعه ، وذلك يوجب التجزئة .

يرى الرازى بعد هذه الانتقادات ان الجسم قابل للقسمة الانفكاكية الى غير نهاية ، أى أن القسمة الوهمية حاصلة للجسم الى ما لا نهاية (١) على ان نظرية الهيولى والصورة تثير صعوبات جعلت المتكلمين ينصرفون عنها الى نظرية الجزء . انها بصدد العالم تؤدى الى القول بقدم المادة وازلية العالم ، وبصدد النفس تؤدى الى القول بارتباط النفس بالجسم ارتباطا لا انفكاك عنه كارتباط الصورة بالهيولى ، وهى اشكالات لم يخلص منها الفلاسفة ، لا يصرح الرازى بالقول بقدم العالم وان صرح بلوازم ذلك . ففى تفسيره للزمان والحركة ذهب الى ان الزمان يستحيل ان يكون له طرف بالفعل ، وطرفا الزمان هو الابتداء والانتهاء ، والزمان مقياس الحركة اذا الحركة علة لوجود الزمان ، والحركة غير متناهية مادامت متعلقة بالمقدار (٢) ، وهكذا يقترب الرازى من القول بقدم العالم ولكن عباراته تحمل معانى رياضية افتراضية بأكثر منها طبيعية واقعية ، وان كان قد صرح بأن حركة الفلك مستديرة وان الحركة المستديرة لا بداية لها ، وان الفلك ليس بكائن اذ ليس لصورته ضد (٣) .

أما بصدد النفس فالاشكال أخطر اذ يتعلق بالايمان بالمعاد ومن ثم يصرح الرازى انه أولى بالنفس ان يقال انها كمال للجسم من أن يقال انها صورة له(٤)

واذا كان الرازى قد انتقد نظرية الجزء فانه فى مشايعته الفلاسفة فى كتابه المباحث المشرقية ينتقد نظرية أخرى لبعض المتكلمين وعلى راسهم النظام واعنى بها نظرية الكمون ، فظهور الكامن ان لم يكن بسبب خارجى بل

---

(١) الرازى : المباحث الشرقية .

(٢) المرجع السابق ط ص ٦٥٨ ـ ٦٧٩ .

(٣) المرجع السابق حـ ١ ص ٦٢٩ ، حـ ١ ص ٩٢ .

(٤) المرجع السابق حـ ٢ ص ٢٢٠ .

ولو كان السبب الخارجي هو الذى مكن الشيء الكامن من الظهور لوجب ان يكون السبب الخارجي هو الاغلب حتى يستطيع ان يجذب الشيء الكامن ولكنا لو قربنا شعلة صغيرة من جبل كبريت ونحيناها عنه بعجلة ظهرت نيران عظيمة هي على مذهب أصحاب الكمون كانت فيه . فلو كان الاغلب اجذب لكان انجذاب الشعلة الى تلك النيران الكامنة أولى من العكس (١) . ولا يقال ان النار القليلة المقدار كثيرة في القوة كما ان القليل من الزعفران يصبغ ماء كثيرا ، كذلك لا يقال بالنار الكامنة في الجسم بغير اسباب اخرى غير الاتصال بنار خارجية فالجسم بالحركة والخضخضة والانسان تسخن بشرته حين يغضب من غير ورود نارية عليه (١) .

ثالثا : النفس :

البحث في النفس من جملة العلم الطبيعي . غير أن الرازى يحرص على تقرير قضيتين :

الاولى : إن تحديد النفس بالكمال اولى من تحديدها بصورة الجسم .

الثانية : انها جوهر مفارق مستقل عن الجسم .

وظاهر ان هذا التأكيد من جانبه لتقرير خلود النفس . اذ ان ذلك وثيق الارتباط بأصل من أصول الدين أعني الايمان باليوم الاخر .

اما ان النفس أولى ان يقال انها كمال الجسم من ان يقال انها صورة فلوجوه ثلاثة :

١ ــ الصورة تنطبع في المادة بينما النفس الناطقة غير منطبعة فهي اذن ليست صورة البدن ولكنها كمال له .

٢ ــ الكمال أقرب الى طبيعة النوع ــ يقصد النفس الناطقة ــ على خلاف الصورة فانها أبعد لانها تتعلق بالمادة وتصف الجنس .

٣ ــ الدلالة على النوع تتضمن الدلالة على المادة وليس العكس .

---

(١) المرجع السابق جـ ١ ص ٥٧٩ .

(٢) المرجع السابق ص ٥٨٠ .

هكذا حرص الرازى على تأكيد ان النفس الناطقة كمال للجسم فذلك فى رأيه أولى من أن توصف انها صورة للجسم . اذ أن ذلك وصف عام للنفوس على الاطلاق .

ويحرص الرازى على تقرير تمايز النفس عن الجسم واستقلال جوهريتها عنه حين يؤكد أن النفس جوهر مفارق بذاتها وانها ليست جسما ولا حالة فى الجسم وأما النفوس الحيوانية والنباتيــة فهى قوى حالة فى الاجسام ، اما أن النفس الانسانية ليست بجسم ولا منطبعة فى جسم فيقدم عليه الرازى الادلة الاتية :

١ ــ انه يمكن للانسان ان يدرك الامور الكلية ولا وجود لهذه المجردات والكليات فى الخارج وانما فى الذهن ، ومحال أن يكون محلها جسما والا لكان لها كم معين ووضع معين ومقدار معين وشكل معين وانما محلهــا جــوهر مجرد .

٢ ــ ولو كانت القوة العاقلة جسمانية لضعفت فى زمان الشيخوخة وانما ذلك أن القوى الجسمانية تكل بكثرة الافعال ولا تقوى على القوى بعدالضعيف لان القوى الجسمانية بسبب مزاولة الافعال الكثيرة تتعرض موادها للتحلل والذبول . اما القوى العقلية فانها لا تضعف بكثرة الافعال وتقوى على القوى بعد الضعيف فظهر انها غير مادية (١) .

صلة النفس بالجسم :

ان تعلق النفس بالبدن ليس فى قوة تعلق الاعــراض بمحالها ولا من الضعف كتعلق الاجسام بأمكنتها . والنفس تحب الجسم وتكره مفارقته ولاتمله مع طول الصحبة ، تتعلق النفس بالبدن كتعلق العاشق عشقا جبليا الهاميا بالمعشوق حتى أنه لا ينقطع ذلك التعلق ما دام البــدن مستعدا لان تتعلق به النفس .

واذا كانت النفوس البشرية متفقة فى النوع كانت فى مبادىء خلقتهــا خالية عن كل الصفات الفاضلة والرديئة ، واذا كانت كذلك فمن الواجب أن نعطى النفس آلات تعينها على اكتساب تلك الكمالات ، ومن الواجب ان تكون تلك الآلات مختلفة ،وان يكون للنفس بحسب كل آلة فعل خاص (٢) والا ضعفت

---

(١) الرازى : المباحث الشرقية حـ ٢ ص ٢٤٥ ــ ٢٧٢ .

(٢) يخالف ابن سينا فى ذلك اذ بينما يرى الرازى أن النفس تفعل افعالها بواسطة الالات أى الاعضاء المختلفة ذهب ابن سينا الى أن النفس مبدأ لوجود قوى جسمانية كثيرة ثم يصدر عن كل قوة خاصة فعل خاص .

الادراكات كلها في النفس ولاختلط بعضها ببعض ولم يحصل لها شيء على سبيل الكمال والتمام ، وأن النفس اذا حاولت الابصار التفتت الى العين واذاحاولت السماع الى الاذن وكذلك القول في سائر الانفعال بسائر القوى ، فتعلق النفس بالبدن هو تعلق التدبير والتصرف وهو اقوى من تعلق العاشق بالمعشوق .

والنفوس البشرية لا تختلف عن بعضها البعض بالماهية ، اذ النفوس كلها مدركة محركة ، والنفس الانسانية قابلة للعلوم حتى النفوس البليدة يمكنها ان تتصور ماهية ما في حال من الاحوال . وان تعذر فليس ذلك لان جوهر النفس لا يقبل ادراك الماهيات وانما لامور خارجة عن الذات . فالناس جميعا وان اختلفوا في الذكاء والبلادة مشتركون في الاوليات . والنفوس متساوية في صحة اتصافها بالانفعال الادراكية والتحريكية (١) .

النفس الانسانية جوهر عقلي مفارق مجرد — كما سبقت الاشارة — وكل ما كان مجردا من جميع الوجوه امتنع عدمه ، وليست نسبة النفس الى البدن نسبة تضايف حتى تفنى النفس بفناء البدن ، ولكنهما جوهران متمايزان . فعدم البدن يوجب عدم المعية مع النفس ولكن لا يوجب عدم وجودها (٢) .

رابعا — الالهيات :

١ — واجب الوجود : أدلة وجوده — صفاته :

يشير الرازي الى أدلة الفلاسفة والمتكلمين على وجود الله وهي أدلة الامكان (١) والحدوث (٢) والغائية (٣) والبداهة (٤) فضلا عن دليل الصوفية

---

(١) الرازي : المرجع السابق ص ٣٨٤ — ٣٨٥ .

(٢) المرجع السابق جـ ٢ ص ٣٩٩ .

(٣) دليل الحدوث وقد استند اليه المتكلمون وخلاصته أن العالم مكون من أجسام والاجسام تتركب من جواهر وأعراض والاعراض حادثة ومالا ينفك عن الحدوث فهو حادث اذن الاجسام حادثة . وكل حادث فلابد له من محدث بالضرورة هو الله . وهناك دليل يجمع بين الامكان والحدوث أشار اليه الفارابي اذ كل حادث ممكن الوجود لانه لو كان واجب الوجود لما كان حادثا ولو كان ممتنع الوجود لما وجد ، والموجود الممكن يحتاج الى علة تخرجه من العدم الى الوجود ولا يمكن التسلسل فلابد من انتهاء الى واجب الوجود بذاته .

(٤) دليل الغائية وهو دليل قرآني : كل ما في الوجود في غاية الاحكام واتقان « انا كل شيء خلقناه بقدر » فما من شيء من الموجودات قد وجد عبثا ، انه ان نظر الانسان الى السموات والارض وما فيها لوجد كل شيء موافقا لعمارة الارض وخير الانسان وسائر الكائنات . جاء الماء موافقا للكائنات المائية والهواء للطيور والارض لسكنى الانسان وحيوان البر ، وليس ذلك اتفاقا وانما من مدبر دبره وحكيم قدره .

القائم على الذوق ، ويبدو أن الرازى يرجع دليل الامكان لدى الفلاسفة ، اذ يقول : ان من الناس من يظن انه يحتاج فى اثبات واجب الوجود الى اثبات امكان العالم وليس الامر كذلك ، اذ ان الموجودات ان كان فيهما واجب الوجود فقد حصل المقصود ، وان لم يكن فيها ما هو واجب الوجود فالكل ممكن ، والممكن مستند الى الواجب ، ففى الموجودات على كل حال موجود واجب الوجود .

صفات واجب الوجود :

حى ، لان الحى هو الدراك الفعال ، مدرك لكل المعقولات ، فاعل لكل الممكنات ، جواد لان الجود هو افادة ما ينبغى لا لعوض ، تام لان واجب الوجود بذاته واجب الوجود من كل جهاته ، والتغير عليه ممتنع ، فكل ما من شأنه أن يكون فهو بالفعل حاصل له وهو أيضا فوق التمام لان ما لغيره من الكمالات فعنه صدرت ومنه حصلت وهو المعنى بقوله تعالى « قل أى شىء اكبر شهادة قل الله ... » ، وهو حق محض لانه لما كان واجبا فى ذاته وفى صفاته لم يكن قابلا للعدم الذى هو البطلان ذاته ، وهو المعنى بقوله تعالى « كل شىء هالك الا وجهه » وهو خير محض ، موجود لذاته مفيض للوجود على غيره ، حليم أوجد الموجودات على الوجه الاحسن ، واعطى كل الامر والنهى عن القضاء والقدر كما أن الثواب والعقاب من لوازم الافعال الواقعة بالقضاء ، وكما أن الاغذية الردية أسباب الامراض الجسمانية كذلك العقائد الفاسدة والاعمال الباطلة أسباب الامراض النفسانية وكذلك القول فى جانب الثواب (٢) .

فى كيفية دخول الشر فى القضاء الالهى :

كل شىء يحتاج اليه فى ضرورة وجوده وفى حفظ وجوده بحسب الامكان، تفاوتت الموجودات فاختلفت فيها الكمالات ليبقى الله الكمال المطلق الذى هو الوجوب بلا امكان والوجود بلا عدم والفعل بلا قوة والحق بلا باطل (٣) .

---

(١) دليل البداهة : العلم بوجود الله بديهى اذ يجد الانسان نفسه حين يقع فى محنة أو بلية متضرعة الى موجود قادر على أن يخرجه عن انواع البليات .

(٢) لا يقبل الصوفية فكرة الاستدلال على وجود الله ليس فحسب لاستبعادهم العقل فى صلة العبد بالله وانما كيف يمكن الاستدلال عليه بمن هو مفتقر اليه .

(٣) الرازى : المباحث الشرقية حـ ٢ ص ٤٩٣ ــ ٤٩٥ .

هل يوصف واجب الوجود بأنه مريد على الحقيقة ؟ .

ذهب الفلاسفة الى انه لا يجوز ان يكون صـــدور الممكنات عن البارى تعالى لاجل قصد منه الى ايجادها أو غرض له فى ذلك ، اذ يمتنع أن يكون واجب الوجود طالبا لكل كمال يعود اليه ، ولو استفاد صفة من غيره لزم ان يكون فى ذاته ممكن الوجود ، ان ارادة الله فى رأيهم ووفقا لنظرية الفيض دائمة الوجود بينما الارادة حسب تصورهم لفكرة الخلق الاسلامية يستحيل بقاؤها بعد حصول الشيء المخلوق ، فمعنى كونه مريدا أنه يعقل ذاته ويعقل نظام الخير الموجود فى الكل فذلك خير مناف لذات المبدأ الاول (*) .

ويرد الرازى مصححا مفهوم لفظ الارادة فالله مريد بمعنى كونه عالمـــا بصدور الفعل بينما غير المريد هو الذى لا يكون عالما بما يصدر عنـــه كالقوى الطبيعيـــة (١) .

فى قضاء الله وقدره :

تعرض الرازى لهذه المشكلة من زاوية الالهيات أو بالاحرى من زاوية فكرة الوجوب والامكان الامر الذى ادى به الى التصريح بالجـــبر المحض ، فأفعال العباد امور ممكنة الوجود،والممكن لا يترجح وجوده على عدمه الابسبب، واسباب افعال العباد ان رجعت الى العباد وجب التسلسل اما ان انتهت افعالهم الى واجب الوجود سواء بواسطة أم بغير واسطة فان افعال العباد منتهية الى ذات واجب الوجود ، فثبت بهذا ان افعـــال العبـــاد بقضـــاء الله تعالى وبقدره ، وان الانســان مضطر فى اختيـــاره وان ليس فى الوجـــود الا الجبر (٢) .

(*) والواقع ان فلاسفة الاسلام قد جعلوا صدور الفعل من الله طبيعة لا ارادة كما هو حال القـــوى الطبيعيـــة .

(١) الرازى : المباحث الشرقية ﺣ ٢ ص ٥١٧ .

(٢) المرجع السابق ص ٥١٠ لاندرى ايؤمن حقا بما قال أم أراد انيبين ان القول بالجبر المحض لازم عن نظريات الفلاسفة فى الالهيات بعـامة وفى اعتبار الانسان وجودا وفعلا ممكن الوجود لابد ان يرجع فعله الى واجب الوجـــود تماما كما يرجع اليه وجوده بخاصة ، ومرة اخرى يتعارض الرازى الفيلسوف مع الرازى المتكلم ، اذ كمتكلم ينتقد نظرية الكسب حسب مفهومها لدى الاشعرى ويرى القدرة والارادة الحادثتين للعبد حقيقة وليس مجرد اقتران بارادة الله والا فلا مسئولية على الانسان وانما يكون الحساب لان قدرة العبد أمر ذاتى قبل الفعل ومعه فضلا عن انها قدرة على الفعل وضده (معالم اصول الدين ص ٧٢) .

ان الشيء متى كانت فاعليته فى درجة الجواز استحال أن يصدر منه الفعل الا بسبب آخر . ان العبد متى استحال دوام فاعليته وجب استناد أفعاله الى ذات الله تعالى وحينئذ يكون فعل العبد بقضاء الله وقدره .

يقال الشر اما على أمور عدمية او على امور وجوديه :

أما الامور العدمية فعلى أقسام ثلاثة : عـــدم لامور ضرورية للشيء فى وجوده كعدم الحياة ، وعدم لامور نافعة له فى حياته كالعمى ، وعدم لامور فيها فضل كالعلم بالهندسة أو الفلسفة ، الامران الاولان يعدان شرا أما الامر الثالث فلا يعد شرا ما دام يمكن الاستغناء عنه .

أما الامور الوجودية فانها شرور بالعرض لا بالذات ، ويقدم الـــرازى على ذلك تبريرا اقرب الى السفسطة لم استطع له على الاطلاق فهما اذ يقول: ان الافعال التى هى شر تعد كمالا بالنسبة للفاعل لها وان كانت شرا بالقياس الى آخر ، فالظلم يصدر عن قوة ظلامة للغلبة ، والغلبة هى كمال القـــوة الغضبية فالفعل بالقياس الى الظالم خير لان الفعل ان ضعفت القوة الغضبية عنه فهو شر لها وان كان بالنسبة للمظلوم شر لفوات المال عنه ، كذلك النار اذا أحرقت كان ذلك كمالا لها (!) وان كان شرا الى من زالت سلامته بسببها كذلك من يقتل باستعمال آلة قاطعة ، فكون الانسان قادرا على استعمال الآلة ليس شرا له بل هو خير وكون الآلة القاطعة تقطع فذلك كمال وخير لها ؛ كذلك كون الرقبة قابلة للانقطاع كل ذلك خيرات !(١) .

أما أن القتل شر من حيث أنه يتضمن زوال الحياة فثبت ما ذكرناه من الامور الوجودية ليست شرورا بالذات بل بالعرض .

واما الشرور التى هى نقص الخلقة او تشويهها فيرجعها الرازى الى نقص فى المنفعل لا الى الفاعل .

ثم يعود الرازى الى كلام مقبـــول اذ يقسم الخير فى الوجود على النحو الآتى :

---

(١) لا ندرى مـن اى دين او فلسفة استقى هذا الرأى الغريب ، ولا يسمى احراق النار او حدة السكين كمالا الا بالمعنى الفيزيقى لا الاخلاقى ومن ثم لا يصح ان يضفى عليـه صفـــة الخير ، لانه اصلاح أخلاقى خاص بالافعال الانسانية .

١ ـ الموجود الذى يكون الخير كله لذاته هو الله تعالى ·

٢ ـ الموجود الذى يكون الخير لغيره هو للعقول والافلاك ·

٣ ـ الموجود الذى يغلب خيره على شره فهو هذا العالم ، اذ الخير أغلب من الشر والصحة أكثر من المرض والسلامة من المرض ، وفوات الخير الغالب شر غالب ، اذ فى النار منافع كثيرة ومفاسد قليلة ، اذا قابلنا مصالحها بفاسدها كانت مصالحها أكثر من مفاسدها ، ولو لم توجد النار لفاتت تلك المصالح وكانت مفاسد عدمها أكثر من مصالح وجودها ، فلا جرم وجب ايجادها وخلقهـا (١) :

٤ ـ أما الشر المحض أو الشر الكلى فغير موجود ·

بعد هذا الكلام الذى يبدو مقبولا والذى استقاه من ابن سينا يعود فيختم موضوعه بقضية تثير من الاشكالات بأكثر مما تقدم من حلول اذ يقول : الخير الممزوج بالشر ليس الا للامور التى تحت كرة القمر ، ولاشك انها معلولات العلل العالية ، فلو لم يوجد هذا القسم لكان يلزم من عدمها عدم العلل الموجهة لها وهى خيرات محضة ، فيلزم من عدمها عدم الخيرات المحضة وذلك شر محض ، فاذا لابد من وجود هذا القسم ·

ونتساءل : كيف يلزم من عدم المعلول عدم العلة ؟ وكيف تكون الافلاك التى سماها عللا عالية وجعلها خيرات محضة مصدرا لهذا الشر الذى وجد فى عالم ما تحت فلك القمـر ؟

يبدوا أن الرازى قد أصابه الارهاق بعد هذا الشوط الطويل الذى قضاه مع الفلاسفة فى كتابه : المباحث الشرقية ، اذ كان أولى به السكوت من أن يختتم كتابه فى الالهيات بمثل هـذه الاقوال (١) ·

تعقيب :

الرازى عقليـة موسوعية ندر أن نجـد بين مفكرى الاسلام فضلا عن

---

(١) الرازى : المباحث الشرقية جـ ٢ ص ٥٢٢ ·

(٢) آخر فصول كتاب الالهيات مبحث فى النبوات وهو بدوره بادىء الضعف اذ كل خواص النبى عنده فى قوة عقله وقوة خيلته (!) وان تكون نفسه متصرفة فى مادة هذا العالم فيقلب العصا ثعبانا والماء دما ويبرىء الاكمة والابرص ، وان العناية الالهية التى لم تهمل المنافع الجزئية كانبات الشعر على الحاجبين والاهداب لا تهمل وجود هذا الشخص الذى هو سبب نظام العالم ·

المتكلمين من يدانيه ، فما من علم من علوم عصره لم يحط به ، ثم ان لديه بعد ذلك قدرة فائقة على تصنيف المسائل وترتيبها وتصريف القول فيها على نحو لم يسبق اليه ·

غير أن أفضل محك نزن به فكر الرازى بين المتكلمين بعامة والاشاعرة بخاصة هو ان نزنه بمعيارين هما الاتساق والاصالة ·

ان العقليات الموسوعية في تاريخ الفكر قادرة على الجمع والاحاطة ولكنها ليست على نفس القدر من اتساق الفكر ، ذلك الاتساق الذى يميز به كبار المفكرين فى التاريخ ، هناك أكثر من مسألة تستطيع أن نجد فيها آراء متعارضة فى مختلف كتبه ، فهو تارة يرجح قول الفلاسفة وتارة يميل نحو المعتزلة ثم تجده أحيانا كثيرة ينتهى الى رأى الإشعرية مائلا الى أهل السلف ، لقد ذهب مثلا الى أن علم الكلام أشرف العلوم الدينية جميعا ، ولا أعرف حتى من بين المعتزلة من ذهب الى هذا الحد ، ثم انه جعل الاستدلال بالسمع مشروط بان لا يعارضه قاطع عقلى فاذا عارضه العقلى وجب تقديم الاخير عليه ، ولكنه بعد ذلك ينتقد الادلة العقلية لإصحابه الاشاعرة على رؤية الله مستندا الى أدلة السمع دون غيرها ، وهو لا يحسم القول فى اشكالات فلاسفة الاسلام المتعارضة مع العقيدة إلا فى مسالتى العلم الالهى وحشر الاجساد بينما يقف موقفا يورث الشك والحيرة بصدد قدم العالم ونظرية الفيض ، خلاصة القول ان كتبه الكلامية وخاصة العقائدية حأساس التقديس لا تتسق بحال ما مع كتبه الفلسفية وبخاصة المباحث الشرقية ، ليس عجيبا اذن أن يكون هدفا للناقدين وأن يصفه ابن تيمية بأنه تارة يرجح قول المتكلمين وتارة يحار ويقف ليعترف فى آخر عمره بأن طريق هؤلاء وهؤلاء لا يشفى عليلا ولا يروى غليلا (١)·

ان ذلك الموقف المضطرب للرازى قد أبعده عن أن يحتل فى التراث العقائدى للمسلمين ما احتله الامام الغزالى مع أنه لا يقل عنه علما ان لم يكن

---

(١) ابن تيمية رسالة الفرقان بن الحق والباطل من مجموعة الرسائل الكبرى حـ ١ ص ١٠٠ المطبعة الشرقية ١٣٢٣ ·

(٢) وعبارات بعض المتكلمين كالجوينى والرازى التى يعبرون فيها عن التوبة عن علم الكلام والميل الى ايمان العوام اذا كانت تعبر عن ميل العقل الى الخلود والراحة فى شيخوخة العمر ، فانها كانت بالنسبة للرازى على وجه الخصوص معبرة عن شيئين : الاول : سلاطة لسانه فى تجريح خصومه وبعضهم علماء أجلاء من أهل السنة وبخاصة الماتريدية وهوفى بعض مناقشاته يسعى الى مجرد التفوق فى الجدل على الخصم وابراز مقدرته العالية ومن نصرة مذهب معين ، ومن ثم فمن الطبيعى أن يعبر عن توبته فى آخر عمره عن ذلك · الثانى عدم اتساق ارائه الامر الذى يورث الحيرة ويثير الشك كما لو كان أحد الشكاك وذلك ما يتعارض مع العقيدة اذ العقيدة اعتقاد ويقين ·

الرازى متفوقا عليه فى بعض العلوم الدينية كالتفسير والدنيوية كالطب والكيميا والفلك وربما الفلسفة ، وان ما قيل عن تفسيره ان فيه كل شىء ما عدا التفسير انما يدل على أن كتابه « مفاتيح الغيب » قد جمع فيه كل العلوم اظهارا لعقليته الموسوعية ، ولكنه لا يقدم للمسلم ما يحتاجه اليه اعتقادا ، أو هو على الاقل قد أغرق المسلم فى بحر من العلوم لا حاجة به اليه وانما ينشد المسلم مجرد الفهم لآيات الكتاب ٠

والرازى بعد ذلك مفتقر فى علمه الغزير الى الاصالة ، فما من رأى له الا ويمكن رده الى أحد أسلافه من الفلاسفة أو المتكلمين معتزلة أو أشاعرة انه بلاشك يتفوق على مفكرى القرن الثالث كالعلاف والنظام علما ولكنه لا يرقى اليهما اصالة وابتكارا ، ولقد أقر على نفسه سيرة وفكرا فاحسن الاقرار حين وصف حاله وفكره فى آخر عمره بقوله :

نهاية اقدام العقول عقال	وأكثر سعى العالمين ضلال (١)
وأرواحنا فى وحشة من جسومنا	وحاصل دنيانا أذى ووبال
ولم نستفد من بحثنا طوال عمرنا	سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا

على أن ذلك لا يحول دون أن نعترف لتلك الشخصية الفذة بانه أرسى فى علم الكلام طريقة للعرض والتصنيف وتصريف القول فى مسائله ما أصبح من بعده نموذجا يحتذى للدراسة والبحث ٠

---

(١) يتخذ خصوم علم الكلام من أهل السلف وخاصة ابن تيمية من هذه الابيات شاهد على توبة علماء الكلام عن علم الكلام ومبررا لانتقاد مذهب الخلف انتصارا لمذهب السلف . ولكن الرازى فى رايى قد عبر عن حال من استخدام الجدل والكلام لتجريح المخالفين بالحق والباطل وعن حال من خاض فى كثرة البحث حتى لم يستفد سوى ان جمع اقوالا متضاربة للسابقين عجز عن ان يوفق بينها فضلا عن ان يسهم فى الفكر الاسلامى بجديد الامر الذى اورثه حيرة وشكا ثم هو بعد ذلك لم يقدم لجمهور المسلمين ما ينفعهم فى أمور الاعتقاد ، فقد خلق تراثا للدراسة والفكر لا للاعتقاد والايمان ٠

عضد الدين الايجي (ت ٧٥٦ هـ)

عند الايجى نصل الى ذروة ما بلغه علم الكلام عند الاشاعرة ، اذ يتميز كتابه المواقف مع شرح الجرجانى عليه بنسق متكامل شامل فى عرض الموضوعات وترتيب محكم لم يتمكن متكلم أشعرى من بعده أن يزيد عليه فضلا عن أن يجاريه ، انه لدى الاشاعرة يضارع ما بلغه المغنى للقاضى عبد الجبار بالنسبة للمعتزلة ،وما بلغه كتاب« الشفاء »لابن سينا بالنسبة للفلاسفة، ذلك أنه بشرح الجرجانى يعد حصيلة تراث الاشاعرة كما يعد المغنى حصيلة تراث المعتزلة .

على ان النسق الذى اتبعه الايجى فى كتابه لم يجعل الكتاب مقصوراً فى موضوعاته على علم الكلام ، اذ اختلطت هذه الموضوعات بالفلسفة والمنطق حتى اصبحت هذه سمة علم الكلام لدى متأخرى الاشاعرة ، واذا كانت هذه السمة معروفة لدى الرازىقبله فالواقع أن الايجى كان تابعا له فى نسقهالكلامى

---

(٩) عبد الرحمن بن احمد بن عبد الغفار بن احمد الايجى الشيرازى الملقب بعضد الدين ، ولد بايج من نواحى شيراز سنة ثمانين وستمائة وقيل بعد السبعمائة . لازم الشيخ زين الدين أو تاج الدين الهنكى تلميذ القاضى ناصر الدين البيضاوى ، كانت بلدته ايج،اكثر اقامته ، وقد غضب عليه صاحب كرمان لنزاع بينه وبين الابهرى فحبس وبقى فى الحبس الى أن مات عام ٧٥٦ هـ . من اشهر تلاميذه سعد الدين التفتازانى والشمس الكرمانى والضياء العفيفى . أهم مؤلفاته كتاب المواقف اذ هو اهم كتبه جميعا ، وقد عرف هذا المصنف فى أوربا اذ نشره سورنسن The Soerensen مع شرح الجرجانى ، كما نشرت طبعة كاملة للكتاب فى القسطنطينية عام ١٨٢٩ . للايجى رسالة مختصرة فى الاصول عنوانها العقائد العضدية شرحت عدة مرات . وله ايضا شرح مختصر ابن الحاجب فى اصول الفقه وكتاب الغياثية ورسالة فى علم الوضع ورسالة فى أدب البحث والمناظرة .

ولكتاب المواقف شروح كثيرة منها شرح الجرجانى وهو اشهرها وأدقها واحسنها افادة . وشرح الكرمانى وهو أول من شرح الكتاب . وشرح سيف الدين ، وشرح المولى علاء الدين على الطوكى . وشرح المولى حيدر الهروى أما الحواشى فتزيد على العشرين حاشية ، يمكن الرجوع الى أسمائها فى نشرة ابراهيم الدسوقى عطية واحمد محمد الجنبولى لكتاب « المواقف فى علم الكلام » طبعة مطبعة العلوم ١٣٥٧ هـ . واكثر طبعات المواقف مع شروحها انتشارا هى الطبعة المرفقة بشرح الشريف الجرجانى (ت ٨١٦ هـ) والمذيلة بحاشيتى الحكيم السيالكوتى والمولى حسن جيلى بن محمد شاه الفنارى . طبعة مطبعة السعادة عام ١٣٢٥ هـ / ١٩٠٧ فى ثمانية أجزاء تقع فى أربعة مجلدات .

وان كان قد تخلص من كثرة التفريعات المعروفة عن الرازى ، هذا ولقد كان الايجى أكثر اتساقا من الرازى فى موقفه الاشعرى فلم تغلب الفلسفة على علم الكلام تغليب الرازى ، ولم يتناقض فى آرائه بين مؤلفاته مما جعله أكثر تمثيلا لعلم الكلام الاشعرى من الرازى ·

واذا كان كتاب « المواقف » يمثل الذروة التى انتهت اليها الصياغة الاشعرية لعلم الكلام ، فان ذلك يتضمن مؤشرا خطيرا فى مسار الفكر الاشعرى اذ قد بدأ الفكر من بعده فى التدهور والانحطاط ، بدأ عصر الشروح والحواشى اذ قد عقم الفكر عن أن يأتى بجديد ، ولقد حظى كتاب المواقف بعدد منها لم يحظ به مصنف لمتكلم أشعرى قبله ·

فى المنهـــج :

نقدم عرضا لموضوعات المواقف ليتبين طابع علم الكلام لدى المتاخرين كما يمثلهم الايجى : ينقسم الكتاب الى ستة مواقف لا تشغل الموضوعات العقائدية من الهيات وسمعيات الا موقفين الخامس والسادس ، وينقسم الموقف الى عدة مراصد ، ينقسم كل مرصد الى عدة مقاصد ·

وتتوزع مادته فى ستة موضوعات : الموضوع الاول فى المقدمات ،والثانى فى المسائل العامة والثالث فى الاعراض والرابع فى الجوهر والخامس فى الالهيات والسادس فى السمعيات ·

يعرض فى المقدمات الى ما يجب تقديمه فى كل علم والى تعريف علم‌الكلام وموضوعه وفائدته ومكانته ومسائله ثم تعريف مطلق العلم وفى أقسام العلوم ، ثم يعرض للنظر وكيف انه ضرورة للعلم ويحلل النظر الى صحيح وفاسد ثم يتناول بعد ذلك مسائل منطقية بحتة تتصل بالتعريف وأنواعه والاستدلال وأقسامه ·

ويعرض فى الموقف الثانى الامور العامة أو بالاحرى الاصول الميتافيزيقية الاولى فيتناول مسائل الوجود والعدم ، وهل الوجود زائد على الماهية أم لا ؟ أما الماهية فيقسمها الى بسيطة ومركبة ويقسم المركب الى ذات وصفة ثم يعالج موضوعات منطقية متصلة بأجزاء الماهية المركبة من الجنس والفصل · يعالج فى الامور العامة ايضا موضوع الوجوب والامكان والامتناع ثم موضوع الوحدة والكثرة ثم العلة والمعلول حيث يعالج موضوعات كلامية كنظرية الاحوال وأخرى منطقية وثالثة فلسفية ورابعة أصولية ويعرض فى الموقف الثالث الاعراض فيشرح مفهوم العرض لدى كل من المتكلمين والفلاسفة ، أما عند المتكلمين فكون العرض لا يقوم بالعرض وانه لا يبقى زمانين ـ لدى

الاشعرى – وأما عند الفلاسفة فانه يؤدى الى الكلام عن المقولات ويقدم شرحا مفصلا لكل منها ٠

ويعرض فى الموقف الرابع مسألة الجوهر وأقسامه وفى حقيقة الجسم وفى نظرية الجزء ، ثم يعرض لمذهب الفلاسفة فى الهيولى والصورة ثم يخوض فى مسائل متصلة بالعلم الطبيعي بل والجغرافيا والفلك . حول الارض وكرويتها وحول الافلاك ، وحديثه فى ذلك فلسفى أكثر منه علمى اذ يعالج مسألة العناصر الاربعة ومسألة النفوس الفلكية ٠

وفى الموقف الخامس حديث عن الالهيات حيث اثبات وجود الله وذات الله وصفاته وأفعاله وفى شمول ارادته وفى الحسن والقبح الشرعيين وفى أن أفعاله تعالى لا تعلل ٠

وفى الموقف السادس فيتحدث عن السمعيات من نبوة ومعاد ، فى النبوة يتحدث عن معنى النبوة وحقيقة المعجزة وفى عصمة الانبياء وفى تفضيل الانبياء على الملائكة ، وفى المعاد يشير الى امكان اعادة المعدوم ، وحشر الاجساد ، وفى الجنة والنار وفى عذاب القبر وفى الصراط والميزان والحوض المورود ٠ ثم يعالج بعد ذلك مسألة الاسماء والاحكام وحقيقة الايمان ، ويختتم الكتاب بموضوع الامامة : وجوب نصب الامام وشروط الامامة ثم يلحق بالكتاب اشارة الى فرق المسلمين وفقا لحديث الثلاث وسبعين فرقة ، فيشير الى المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة والنجارية والجبرية والمشبهة ليجعل الفرقة الناجية هى الاشعرية والسلف من المحدثين وأهل السلف والجماعة ٠

ومع هذا الاستطراد الى موضوعات بل الى علوم تبدو بعيدة عن علم الكلام فان من الخطأ الظن أن الكتاب قد جاءت موضوعاته مفككة غير مترابطة، على العكس فقد تمكن الايجى بقدرته الفائقة من تقديم نسق محكم – مترابطة موضوعاته متبعا المنهج المقارن بين المتكلمين والحكماء (أى الفلاسفة) وبين فرق المتكلمين بعضها وبعض . حقيقة لقد تضاءل موضوع العقائد اذا قورن بما عرض له من موضوعات مع أن العقائد هى موضوع علم الكلام ،ومع ذلك فان القارىء يستطيع أن يلمس الصلة الوثيقة بين الموضوعات الميتافيزيقية أو المنطقية أو الطبيعية وبين علم الكلام الى حد يمكن القول معه ان موضوعات أصول الدين هى محور الموضوعات الاخرى بل ان البحث فى العقائد قد اقتضى منه تحليلا منطقيا فلسفيا لموضوع الوحدة والكثرة ، ونظريتى رتبا شيئية المعدوم والاحوال قد اقتضتا تفصيل القول فى الوجود والعدم - ودليل الحدوث لاثبات وجود الله قد اقتضى تفصيل القول فى العلة والمعلول ، واذا كان العالم قديما لدى الفلاسفة من جهة واذا كان لا تجرى عليه احكام الزمان لدى المتكلمين

من جهة أخرى فان هذا وذلك يقتضى تحليل مفهوم الزمان أثناء عرضه للمقولات. كذلك موضوع رؤية الله فى الآخرة يقتضى الحديث عن اللون والضوء وتكيف الهواء بالضوء وهل تقتضى الرؤية ذلك كله ، وفى مقولة الكيف أيضا يشير الى المسموعات من أصوات وحروف وهذه وثيقة الصلة بمشكلة كلام الله ، وفى مقولة الكيف أيضا حديث عن الكيفيات النفسية ومنها العلم ، والعالم يقتضى الحديث عن العقل الذى هو مناط التكليف . وفى مقولة الكيف كذلك حديث عن الارادة وعن القدرة ، والموضوعان متعلقان بالجبر والاختيار ، وهكذا لا يحول الاستطراد دون تلمس الصلة الوثيقة بين ما يعالجه من علوم وبين موضوعات علم الكلام : جليلها ودقيقها .

آراؤه الكلامية :

١ ـ فى علم الكلام :

علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه . ويقصد بالعقائد نفس الاعتقاد دون العمل ، وموضوعه علم الكلام ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله فى الدنيا كحدوث العالم وفى الاخرة كالحشر ، ثم أحكامه فيهما كبعثه الرسول ونصب الامام فى الدنيا ثم الثواب والعقاب فى الآخرة .

غاية علم الكلام اشرف الغايات وأجداها ، ودلائله يقينية يحكم بها صريح العقل وقد تايدت بالنقل ، وهذه غاية فى الوثاقة اذا تطابق العقل والنقل بخلاف دلائل العلم الالهى ـ لدى الفلاسفة ـ فان مخالفة النقل اياها شهادة عليها بان أحكام عقولهم بها ماخوذة من أوهامهم .

فائدة علم الكلام الترقى من حضيض التقليد الى ذروة الايقان . وارشاد المسترشدين بايضاح المحجة والزام المعاندين باقامة الحجة ، وحفظ قواعد الدين عن أن تزلزلها شبه المبطلين وعليه تبنى العلوم الشرعية فهو أساسها اذ ليست له مبادىء تبين فى علم آخر بل مبادئه اما بينه بنفسها أو بينه به ، منه تستمد العلوم وهو لا يستمد من غيره (١) .

٢ ـ فى وجوب النظر :

وبالنظر يحصل المطلوب ، وهو اثبات العقائد الدينية أو معرفة الله

---

(١) اذا كان علم الكلام لا يستند الى علم آخر فى رأيه فان هذا قد اقتضى منه ان يقحم الموضوعات المنطقية والميتافيزيقية واللغوية فى علم الكلام وان تصبح هذه جزءا منه .

تعالى ، وما لا يتم الواجب به فهو واجب ، ولكى يؤدى النظر الى العلم اليقينى لابد من شروط ، ذلك انه اذا كان العلم هو اكتساب المجهولات من المعلومات فان ذلك لا يكون من أى معلوم اتفق ، وانما لابد من معلومات مناسبة اياه ، ولابد من ترتيب معين للمعلومات ومن هيئة مخصوصة حتى يتسنى للذهن أن ينتقل من معلوم الى آخر ، ولكل ترتيب مادة وصورة فتكون صحته بصحة المادة وصحة الصورة معا ،والنظر الصحيح يفيد العلم مادامت المقدمات قطعية فان من علم المقدمات الصحيحة المناسبة لمعرفة الله تعالى على صورة مستلزمة استلزاما ضروريا حصل له المعرفة قطعا كقولنا العالم ممكن وكل ممكن لابد له من مؤثر فالعالم له مؤثر ·

ولا يقال العلم الحاصل بالنظر وحده لا يفيد النجاة مثله فى ذلك كمثل ما هو ماخوذ من غير النبى فانه لا يتم به ايمان ، اذ يرد على ذلك بان الآيات الآمرة بالنظر متكررة متكثرة ، كذلك لا عبرة فى الاختلاف بين النظار وانما يقع الخلاف لكون بعض تلك الانظار فاسدة ، وانما المفيد للعلم اليقينى هو النظر الصحيح ·

ولا يقال ان النظر فى ذات الله وصفاته بدعة فى الدين لم تنقل عن النبى ولم يشتغل به الصحابة ، وكل بدعة فهى مردودة بقول الرسول : من احدث فى ديننا ما ليس منه فهو رد ، اذ تواتر أنهم كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوة ويقررونها ردا على المنكرين ، والقرآن مملوء بهذه الدلائل كقوله تعالى : « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا » ، واذا كان الصحابة لم يدونوا علم الكلام ولم يشتغلوا بتحرير اصطلاحاته وتقرير المذاهب وتبويب المسائل فذلك لاختصاصهم بصفاء النفوس ومشاهدة الوحى والتمكن من مراجعة من يفيدهم مع قلة المعاندين ، ولم تكثر الشبهات كثرتها فى هذا الزمان ، تماما كما لم يدونوا الفقه ولم يميزوا أقسامه ولم يتكلموا فيه بالاصطلاح المعروف من النقض والقلب والجمع والفرق وتنقيح المناط ، وأن قيل أن الرسول قد نهى عن الجدل فى مسالة القدر فذلك حيث كان تعنتا ولجاجا وذلك جدل بغير علم « ومن الناس من يجادل فى الله بغير علم » ، أما الجدال بالحق فمامور به لقوله تعالى « وجادلهم بالتى هى أحسن » ، والنظر غير الجدل ، اذ مدح الله النظر بقوله « ··· ويتفكرون فى خلق السموات والارض » ·

٣ ـ فى أن افادة الادلة النقلية اليقين متوقف على عدم معارضتها للادلة العقلية :

كيف يمكن بصحيح النظر التوصل الى معرفة يقينية بالله ؟ يشير الايجى الى مباحث منطقية متصلة بالتعريف وأنواعه والاستدلال واقسامه من قياس

واستقراء وتمثيل ثم صور القياس . والى المقدمات القطعية والظنية (١) .

أما الادلة فهى اما عقلية أو نقلية أو مركب منهما ، والسؤال هو : هل تفيد الادلة النقلية وحدها اليقين ؟ نفى المعتزلة وجمهور الاشاعرة ذلك لتوقف كونها مفيدة لليقين على العلم بالوضع ـ أى دلالة اللفظ على المعنى ـ وعلى أن ذلك المعنى هو مراد المخبر به ،يتوقف افادة الادلة النقلية اليقين على موضع الالفاظ المنقولة عن النبى بازاء معان مخصوصة ثم على العلم بأن تلك المعانى مرادة منه وذلك يثبت باللغة والنحو والصرف ، ولما كانت هذه مرجعها الى لغة العرب وما قرره علماء اللغة فى ذلك ، ولما كان هؤلاء يجوز عليهم الخطا فيما يقررونه ولما كانت أصول هذه العلوم تثبت برواية الآحاد عن العلماء ، وفروعها تثبت بالاقيسة وكلاهما ظنيان . ومن ناحية أخرى فانه لافادة الادلة النقلية اليقين لابد من العلم بان الفاظها لا تنقل من معانيها المخصوصة الى معان أخرى وعلى العلم بعدم الاشتراك اللفظى ـ اذ قد يدل اللفظ على أكثر من معنى ـ وعلى عدم المجاز وعلى عدم الاضمار وعلى عدم التخصيص وعلى عدم التقديم والتاخير ثم على العلم بعدم المعارض العقلى ، من أجل ذلك كله لا يمكن تقديم الدليل النقلى على العقلى ذلك أن تقديم النقل على العقل ابطال للاصل بالفرع .

وهكذا يتبين أن دلالة الادلة النقلية على مدلولاتها تتوقف على أمور ظنية فضلا عن أن الفرع لا يزيد على الاصل فى القوة . وانما تفيد الادلة النقلية اليقين بقرائن مشاهدة أو متواترة .

٤ ـ فى تقسيم المعلومات :

المعلوم اما أن يكون معدوما أو موجودا . والمعدوم اما ثابت أو لا ، واما ان تثبت واسطة بين الموجود والمعدوم وهو المقصود بالحال أو لا تثبت ، ثمة اذن احتمالات أربعة : الاول : المعدوم ليس بثابت ولا واسطة وذلك مذهب أهل الحق (الاشاعرة المنكرون لشيئية المعدوم ولنظرية الاحوال) ذلك . المعلوم أما ان لا يكون له تحقق فى الخارج وهو المقصود بالمعدوم أو يكون له تحقق فى الخارج وهو للوجود .

الثانى : المعدوم ليس بثابت ولكن الواسطة بين المعدوم والموجود ثابتة ، وذلك مذهب المنكرين بشيئية المعدوم من القائلين بالاحوال ،وهو مذهب الباقلانى وامام الحرمين .

---

(١)الابحاث المنطقية لا تتعلق بصورة الفكر فقط كما هوالحال لدى المناطقة المشايعين لارسطو وانما الى مادة الفكر كذلك راجع المواقف مجلدا حـ ٢ ص ٥٤ .

الثالث : المعدوم ثابت ولا واسطة بين المعدوم والموجود ، وهو مذهب أكثر المعتزلة المثبتين لشيئية المعدوم المنكرين لنظرية الاحوال ·

الرابع : المعدوم ثابت وهناك واسطة بين المعدوم والموجود وذلك قــول أبى هاشم الجبائى ومن شايعه ممن أثبتوا شيئية المعدوم وقالوا بنظريةالاحوال

أما الموجود فاما أن لا يكون له أول وهو القديم سبحانه ، أو يـكون له أول وهو الحادث ، والحادث اما متحيز أو حال فى المتحيز أولا متحيز ولا حال فيه ، فالمتحيز هو الجوهر وهو الذى يمكن الاشارة اليه اشارة حسية بأنه هنا أو هناك ، والحــال فى المتحيز هو العرض ونعنى بالحلول فيــه ان يختص به بحيث تكون الاشارة اليهما واحدة كاللون مع المتلون ، وما ليس متحيزا ولا حالا فى المتحيز هو المجرد ولم يثبت وجوده عندنا والا لشـــارك البارى فى هــذا الوصف ·

الموجود يعرف بالبداهة ويصعب تعريفه سواء بالحد أو بالرسم وانما يشار الى اقسامه كالقول الموجود اما قديم أو حادث ، اما واجب أو ممكن طاما فاعل مؤثر أو منفعل متاثر ، وقد ذهب الفلاسفة والمعتزلة الى أن الوجود لفظ تشترك فيه كل الموجودات ، على ان الاشتراك ليس لفظيا كمــا هو الحــال بين العين الفوارة والعين المبصرة وانما هواشتراك معنوى اذ بينالموجود والموجود من الشركة فى التحقق فى الاعيان ما ليس بين الموجود والمعدوم والوجود مقول على أفراده بالتشكيك لا بالتواطؤ اذ لا يماثل وجود الله وجود المحدثين ومن ثم فان اطلاق اللفظ عليهما ما لا يفيد التشبيه بحال ·

يمثل هذا النسق المحكم فى العرض تتداخل المبادىء الاولى الميتافيزيقية مع التحليلات المنطقية لتدعم ما يريد أن يستدل عليه الايجى من آراء كلامية ·

٥ ـ فى الالهيــــات :

يشير الايجى الى مسلك كل من المتكلمين والفلاسفة فى اثبات الصانع · يستدل المتكلمون على وجود الصانع بحدوث العالم ، ويستدل الفلاسفة بدليل الامكان ، ثم يشير الى دليل استخلصه هو ، وهو أن الموجودات لو كانتباسرها ممكنة لاحتــاج الكل الى موجود مستقل فى الايجاد لا يفتقر شىء من أجزائه الا اليه ، فاذا ارتفع وجوده ككل ووجودكل من اجزائه فذلك يعنى أن وجوده خارج عن المجموع ليس له كل ولا بعض ، وتلك هى صفــة واجب الوجود وذلك هو المطلوب اثبــاته ·

ويشير الى مسلك آخر لاثبات الصانع ، وهو انه لو لم يوجد واجب لذاته لم يوجد واجب لغيره ويلزم أن لا يوجد موجود على الاطلاق ·

ولما ثبت أن الصانع تعالى واجب فقد ثبت أنه أزلى أبدى ، وذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات ، فهو منزه عن المثل والند ، وهو تعالى ليس فى جهة ولا فى مكان خلافا للمشبهة الذين خصصوه بجهة فوق ، ولو كان سبحانه فى مكان للزم قدم المكان بينما لا قديم سوى الله تعالى ، والمتمكن أو المتحيز محتاج الى مكان بينما المكان مستغن عن المتمكن أو المتحيز وذلك ما لا يجوز فى حقه تعالى ، ولو كان فى مكان فاما فى بعض الاحياز أو فى جميعها وكلاهما باطل أما الاول فلان وجوده فى بعض الاحياز دون بعض ترجيح بلا مرجح ، واما الثانى فلان وجوده فى كل الاحياز يلزم عنه تداخله وحلوله فيما تشغله بعض الاحياز من أجسام ، ولكن ذلك يعنى مخالطته سبحانه لقاذورات العالم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ، هذا ولا يشغل الحيز الا الجوهر أو الجسم والله ليس بجوهر ولا جسم ، أما اقرار الرسول لاجابة الجارية الخرسانة حين سالها : أين الله فاشارت الى السماء فذلك من الظواهر الظنية التى لا تعارض اليقينيات ·

وهو تعالى لا يتحد بغيره لامتناع اتحاد الاثنين مطلقا ، كما انه لا يجوز أن يحل فى غيره لان الحلول يتعارض مع الوجوب ، اذ يفيد الحلول التحيز والافتقار الى المحل ، وكما لا تحل ذاته فى غيره كذلك لا تحل صفاته فى غيره ذلك لان الانتقال لا يتصور على الصفات وانما هو من خواص الذوات ،

ويخالفنا فى ذلك طوائف ثلاث : النصارى والنصيرية من غلاة الشيعة وبعض المتصوفة من القائلين بالحلول والاتحاد (١) ·

وكما أنه تعالى ليس فى مكان ولا يحل فى مكان فانه تعالى ليس فى زمان ذلك لان الزمان متجدد ويقدر به كل ما هو متجدد متغير وذلك ما لا يتصور فى حق القديم سبحانه ·

وهو تعالى لا يتصف بشىء من الاعراض المحسوسة كاللون والطعم والرائحة ، ولا يلتذ بشىء من اللذات حسية كانت أم عقلية خلافا للفلاسفة الذين يثبتون اللذات العقلية له ، اذ يعرفون اللذة بانها ادراك الملائم ، فاللذة العقلية لله تعنى ادراكه كمال ذاته ، واذا كان كماله تعالى أجل الكمالات كان ادراكه

---

(١) الايجى وشرح الجرجانى : المواقف مجلد ٨٠٤ ص ٢٣ ـ ٢٥ ·

أقوى الادراكات ولذاته أقوى اللذات ، ينتقد الايجى هذا التعريف للذة اذ انها لا تعنى الادراك (١) ·

وصفاته تعالى زائدة على ذاته ، ويرد الايجى على المعتزلة القائلين بان صفاته عين ذاته ، كما يرد على الفلاسفة بصدد مفهومهم للقدرة التى لا تعنى عندهم وجوب حدوث مقدوراته ، قدرته تعالى قديمة وهى فى تعلقها بالمقدورات المختلفة صفة واحدة ، وقدرته صفة غير متناهية زائدة على الذات ، كذلك ينتقد قول الفلاسفة الواحد لا يصدر عنه الا واحد ، وينتقد النظام فى قوله انه تعالى لا يقدر على فعل القبيح ، وكذلك البلخى الذى قال انه لا يقدر على مثل مقدور العبد لان فعل العبد اما طاعة أو معصية أو سفه ·

والله تعالى عالم لان من فعل فعلا متقنا فهوعالم به ، ومن ثم فهو عالم بالجزئيات لانها كالكليات معلولة صادرة عنه على صفة الاتقان ومقدورة له ، وعلمه تعالى أعم من قدرته اذ أن علمه يعم المعلومات كلهـــا ممكنة وواجبـــة وممتنعـــة ·

وهو تعالى مريد بارادة قديمة اذ لو كانت محدثة للزم استنادها الى ارادة أخرى وللزم التسلسل ، وهو سميع بسمع بصير ببصر ، لانه يمتنـــع اتصافه بضديهما ، اذ تنزه سبحانه عن النقائص ، وهو تعالى متكلم بكلام نفسى قديم ، ثم يورد الايجى الحجج المعروفة فى الرد على كل عن الحنابلة والمعتزلة (٢) ، كذلك فى موقفه من رؤية الله يوم القيامة يتبنى الموقف الاشعرى ويورد نفس الحجج الاشاعرة بصدد الرؤية وبصدد نقد موقف المعتزلة ·

غير انه بصدد أفعال العباد يتخذ موقفا أبعد من اصحابه الذين ذهبـوا الى أنها واقعة بالقدرتين الالهية والانسانية ، ومعلوم أن المعتزلة قـد جعلوها مقدورة للانسان ، أما هو فقد جعلها مقدورة لله وحده لانها ممكنة وكل ممكن مقدور لله ، فهو تعالى مريد لكل الكائنات غير مريد لـما لا يكون منها (٣) ثم يعود فيتبنى موقـف الاشعرى بصدد تكليف ما لا يطلق · فما دام لا يجب على الله شيء ولا يقبح منه شيء ، ومادام الله لا معقب لحكمـه وأفعاله ليست معللة بالاغراض فان تكليف مـا لا يطاق جائز ·

---

(١) ليست اللذة مجرد ادراك ولكنها شعور ينطوى على نوع من الانفعال بالشيء اللاذ وذلك لا يليق فى حق الله سبحانه ·

(٢) الايجى : المواقف ، مجلد ٤ حـ ٨ ص ١٠٢ ·

(٣) المرجع السابق ص ١٤٥ ـ ١٤٨ ·

٦ ـ فى النبـــوة :

النبوة تعنى لغة الانباء عن الله تعالى ، وقيل معنــاها الارتفاع وقيل انها الطريق لان النبى هــو الوسيلة الى الله تعالى ، غير أن المقصــود بالنبى فى الاصول من بعثـــه الله ٠

والنبوة من مظاهر العناية الالهية ، اذ لابد للبشرية من شريعة ينقاد لها الخاص والعام حتى لا تختل أمور المعاش والمعاد ، ويشترط فى النبوة أن تكون مقرونة بما هو خارق فى العادة أو بمعجزة ، ويقصد بالمعجزة اظهار صدق من ادعى أنه رسول الله ، ومن شرائطها أن تكون فعـل الله وليست فى مقدور النبى أن يفعلها من تلقاء نفسه ، وأن يظهر معجزته وأن تكون مقرونة بالتحدى وأن يتعذر معارضته وأن يطلب من الناس التصديق به عقيب فعلها ٠

ويورد الإيجى حجج المنكرين للنبوة وتتلخص فيما ياتى :

انه اذا كان مرسلا من اللهفلا سبيل الى علمنا بذلك ، ذلك أن الوحى غير مرئى ، واذا كانت البعثة لا تخلو من تكليف وقد ثبت أن الانسان مجبر ففى التكليف اضرار لمـا يلزم المكلف من التعب بالفعل ومن العقاب بالترك ، ويرد الايجى على ذلك بان مافى التكاليف من المصالح الدنيوية والاخروية يربو كثيرا على المضرة ، وسبيل العلم يصدق النبى هو المعجزة ٠

انه اذا كان للبعثة غرض فاما أن يعود الى الله وذلك غير جائز ، واما الى العباد وذلك معارض بما يحدث عقب البعثة من اختلاف الناس وبما يلحق الكفــار والعصاة من أضرار ، ولا يصــح أن تلحق المضرة بجمــاعة من اجل منفعـــة آخرين :

ويرى الايجى بأن كفر الكافرين من تلقــاء أنفسهم وليس مــن أجـــل اثابة المؤمنـــين ٠

فى العقل مندوحة عن البعثة وهذا قول البراهمة والصابئة والتناسخية :

ويرد على ذلك بان فائدة الشرع تفصيل ما حكم به العقل وبيان ما يقصر العقل عنه ، وكما أن الطبيب يعرف من خصائص الادوية مما قد يعرفه العامة ولكن بعد زمن طويل يجربون فيه ويقعون فى المهالك فضلا عما فى ذلك من تعطيل مصالح ، وكما لا يقال نستغنى بالخبرة من العوام عن الطبيب فكذلك لا يقال يستغنى بالعقل عن النبى ٠

وقد قالوا أيضا ان ظهور المعجزة لا يدل على صدق مدعى النبوة ، اذ قد تكون من فعله كما هو حال الساحر أو فى بدنه مزاج خاص يؤثر فى خاصة بعض المركبات ، أوقد يكون مستندا الى بعض الجان أوالشياطين ،هذا ولعل التحدى لم يبلغ من هو قادر على المعارضة ، او لعل المعارض خائف شوكة مدعى النبوة فضلا عن أن المعجزة ليست حجة على من لم يشهدها ٠

ويردالايجى بان المعجزة لا تكون الا من الله لانه لا مؤثر فى الموجود غيره والمعجزة حجة على من لم يشهدها كما انها حجة على من شهدها ، لانه يمكن العلم بوقوعها بالتواتر الذى يمتنع معه التواطؤ على الكذب والذى يفيد العلم اليقينى (١) ٠

ومنهم من قال بامتناع المعجزة لما فى ذلك من سفسطة أو عبث ، والا لجوزنا انقلاب الجبل ذهبا وماء البحر دما وأوانى البيت رجالا ، ولتولد الشيخ دفعة بلا أب ولا أم وفى ذلك اخلال بالقواعد ٠

والجواب انا نقول بالعادة لما هو مطابق للحس ، غير أن ما هو مطابق للحس ليس ضروريا وانما هوممكن ، فخرق العادة ممكن فى نفسه وليس ممتنعا وحين يتكرر خرق العادة اعجازا للنبى أو اكراما لولى فان هذا الخرق يصبح بدوره عادة ٠

ومنهم من اعترف بامكان البعثة ومنع وقوعها لانها تشتمل على مالايوافق العقل والحكمة كاباحة ذبح الحيوان* وايلامه ، وتحمل الجوع والعطش فى صوم أيام معينة وتكليف بعض الافعال الشاقة كطى الفيافى فى الحج والرمى الى غير مرمى وتقبيل الحجر ٠

والجواب ان عدم وقوف المعارض على الحكمة فى تلك الصور لا يلزم عنها عدم الحكمة ، اذ لله من الحكمة فى أفعاله وأوامره ما استأثر الله بالعلم به ٭ ٠

ويشير الايجى الى فئة من المتصوفة ـ أدعياء التصوف ـ زعموا أن

---

(١) المرجع السابق ص ٢٣٠ ٠

(*) ظاهر ضعف رد الايجى وذلك لازم عن قوله ، بأن أفعال الله غير معللة ، أما القول باستئثار الله بحكمته فى أوامره فغير مقنعة للمنكر ، والواقع أن الموقف المعتزلى هو وحده القادر على اقحام منكرى النبوة أما الاشاعرة فقد ناقض فقهم أصولهم ، ينكرون التعليل لافعال الله فى الاصول ويسلمون به فى الفروع ٠

التكليف بالافعال الشاقة يشغل عن التفكير فى معرفة الله تعالى ، والمصلحة المتوقعة من هذا الغائب تربو على ما يتوقع مما كلف به ٠

ويرد الايجى بان فى التكاليف فمن المصالح الدنيوية والاخروية ما يربو كثيرا على دعوى الاستغراق فى الحضرة الالهية ٠

عصمة الانبياء : اجمع المسلمون على عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجزة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه عن الله وهم معصومون من الكبائر مطلقا وعن الصغائر عمدا ، ويورد الايجى نفس الحجج الرازى فى كتابه عصمة الانبياء ٠

والاجماع منعقد على أن الانبياء مكلفون بترك الذنوب مثابون عليه ، يرد الايجى بذلك على الشيعة فى دعواهم العصمة بمعنى كون العصبة ممتنعة عليهم بموجب النور الالهى لا امتناعا منهم ، انه لو كان كذلك لما طلبوا من ربهم المغفرة ، هذا والقرآن يؤكد بشريتهم : « قل انما أنا بشر مثلكم يوحى الى ٠٠٠٠ » مما يدل على مماثلتهم لسائر الناس فيما يرجع الى البشرية وامتيازهم عليهم بالوحى لا غير ٠

والانبياء أفضل من الملائكة السفلية ، وانما النزاع فى الملائكة العلوية ، فقد ذهب أكثر الاشاعرة الى أن الانبياء أفضل بينما قالت المعتزلة والقاضى الباقلانى بافضلية الملائكة ، وقد احتج الاشاعرة بسجود الملائكة لآدم وان الله علمه الاسماء كلها ولم تكن تعرفها الملائكة ، ولا يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون ، هذا وعبادة البشر لله مع وجود العوائق عن العبادة من شهوات وشواغل دنيوية أفضل من عبادة لا شاغل فيها لانها اشق ، وقد قال الرسول : أفضل الاعمال أحمزها أى أشقها :

وكرامات الاولياء جائزة وان كان قد منعها أغلب المعتزلة ، والادلة على جوازها انها ممكنة مستندة الى قدرته تعالى ، وقد أشار القرآن الى كرامات مريم التى كان يأتيها رزقها رغدا ، وقصة آصف الذى أحضر عرش بلقيس ، وقصة اصحاب الكهف (١) .

٧ — فى المعاد :

الايمان بالمعاد الجسمانى لازم عندنا خلافا للفلاسفة والتناسخية وبعض الكرامية وابى الحسين البصرى ، ذلك ان الوجود امر واحد لا يختلف ابتداء

---

(١) المرجع السابق ص ٢٦٣ وما بعدها ٠

واعادة ، اذ هما متلازمان امكانا ووجوبا وامتناعا ، فاذا كان الايجاد ممكنــا فى الزمان الاول فان الاعادة كذلك فى الزمان الثــانى ، بل الاعادة أهون من الابتداء كما أشـار الى ذلك القرآن ، وتخلل العدم بين الوجود والاعادة لا يعنى أن الوجود الثانى غير الوجود الاول .

ان جمع الاجزاء على ما كانت عليه واعادة التأليف المخصوص فيها أمر ممكن ، والله عالم بتلك الاجزاء قادر على جمعها وتأليفها ، هذا وقد اخــبر الصادق فى مواضع لا تحصى بعبارات لا تقبل التأويل حتى صار حشر الاجساد معلوما بالضرورة كونه من الدين (١) .

والثواب من الله فضل منه تعالى يفى به من غير وجوب ، اذ لا واجب عليه ، والعقاب منه عدل لان الكل ملكه فله أن يتصرف فيه ، ولا يعد الخلف فى الوعيد نقصا .

ولا يخلد اصحاب الكبائر فى النار يدل على ذلك قوله تعالى : « ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » .

وقد اجمعت الامة على شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم وهى عندنا لاهل الكبائر لقوله عليه السلام : (شفاعتى لاهل الكبائر من أمتى) .

واحياء الموتى فى قبورهم ومساءلة منكر ونكير لهم وعذاب القبر للكافر والفاسق كلها حق ، وقد اتفق عليه سلف الامة بينما انكره اكثر المتأخرين من المعتزلة ، ودليل عذاب القبر عندنا قوله تعالى : « النار يعرضون عليها غدوا وعشيا يوم تقوم الساعة » فأشار الى عذاب الغدو والعشى مما يدل على انه غير عذاب الساعة وليس ذلك الا عذاب القبر ، وقوله تعالى :« ربنا أمتنا اثنتين واحييتنا اثنتين » فيــكون المقصود الاحياء فى القبر ثم الاماتة فيه ، هــذا والاحاديث فى ذلك كثيرة .

وجميع ما جاء به الشرع من الصراط والميزان والحساب وقراءة كل فرد لكتابه والحوض المورود وشهادة الاعضاء حق ،والحجة فى اثباتها امكانها فى نفسها ، اذ لا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته مع اخبار الصادق عنهــا ، أما الصراط فلقوله : « فاهدوهم الى صراط الجحيم » ، واما الميزان فلقوله : « والوزن يومئذ الحق » « ونضع الموازين القسط » . واما الكتاب فلقوله « فاما من أوتى كتابه بيمينه .. » ، وقوله . « اقرأ كتابك .. » وأما شهادةالاعضاء فلقوله : « يوم تشهد عليهم السنتهم وأيديهم وارجلهم بما كانوا يعملون » (٢) .

---

(١) المرجع السابق ص ٢٩٥ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٢٠ .

تعقيب : يمثل الايجى الصياغة النهائية لفكر الاشاعرة ،وقد كان له فضل اتساق النسق دون الاصالة ، هذا وقد شرع الفكر الاشعرى من بعده فى ولوج مرحلة التدهور . أخشى أن أقول الى يوم الناس هذا (١) .

---

(٢) ذلك ان محاولات التجديد فى العصر الحديث مازالت فى رأيى متعثرة لم تنجب متكلمـــا مرموقا .

الاشـعرية فى طـور التـدهور

(من القرن التاسع الى الثالث عشر)

اعراض شيخوخة الفكر فى مختلف الحضارات متماثلة ؛ فحين يشيع نمط من التفكير يسود فيه التقليد دون الاجتهاد والمتابعة دون الاصالة ، وحين يخمد صوت العقل بدعوى أنه يورث المراء أو يثير التشويش وان الايمان يقتضى التسليم والسكوت والكف عن السؤال ، وحين يشغل حشو الاعتقاد وسيل من الغيبيات الفراغ الذى كان يشغله الفكر الاصيل ، فهذه كلها اعراض فكر متدهور ران على العقول الى أن يأذن الله بيقظة والى أن يبدل الناس ما فى انفسهم .

ولا تحل أعراض الشيخوخة فجأة وانما كما هى فى الكائن الحى تسبقها مقدمات ، ولقد الحنا الى أول اعراضها — والحديث بصدد الفكر الاشعرى على يدى البغدادى بما اقحمه من اسلوب كهنوتى غريب على الاسلام اذ احتكر لنفسه حق التعبير عن عقيدة الاسلام قاذفا الخصوم وخاصة المعتزلة بقرارات المروق عن الاسلام والحرمان من رحمة الله .

ومع التقدير الكامل لشخصية الغزالى فربما كانت آفة من جاءوا بعده ان عدوا كتابه « الاحياء » كما لو كان كتابا مقدسا (١) ليس بعده من تطوير أو تعديل ، فضلا عن ان الغزالى نفسه فى خضم حملته على المتكلمين قد جنح الى اخماد صوت الفكر ليرجح عليه الحفظ والتلقين .

ويمثل الرازى العصر الموسوعى الذى دخل فيه الفكر الاشعرى دور القيل والقال (٢) . اذ يحترم العالم الواسع الاطلاع كثير الحفظ باكثر مما يحترم قليل الحفظ أصيل الفكر .

وعند الايجى كان معين الاصالة قد نضب ليدخل الفكر الاشعرى دور الشروح والحواشى .

ان اهم معالم الكلام الاشعرى بعد الايجى يتمثل فيما يأتى :

---

(١) قال عنه أحدهم للنواوى كاد الاحياء أن يكون قرآنا .

(٢) ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا .. سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا .

١ ـ المتون : قوالب مصبوبة صيغت فيها المعتقدات كأنها القول الفصل الذى ليس له مرد .

٢ ـ الاراجيز : اذ صيغت العقائد في شكل أراجيز حتى تكون عونا على الحفظ « الصم » أو الالى الذى يشل التفكير .

٣ ـ الحشو : وفى عصور التدهور تعلق بالقشور دون اللباب وبحشو الاعتقاد دون الاصول .

٤ ـ الغيبيات : اذ تعرض العقلية المتخلفة في غمرة سطحيتها عما هو اصيل الى ما هو مخدر فتنتشر الاوهام والخرافات (١) .

ونشير فيما يلى أمثلة لكل منها .

١ ـ المتون : مثل متن السنوسية (٢) .

أعلم ان الحكم العقلى ينحصر فىثلاثة اقسام : الوجوب والاستحالة والجواز ، فالواجب ما لا يتصور فى العقل عدمه ، والمستحيل ما لا يتصور فى العقل وجوده ، والجائز ما يصح فى العقل وجوده وعدمه ، ويجب على كل مكلف شرعا ان يعرف ما يجب فى حق مولانا عز وجل وما يستحيل ومايجوز، وكذا يجب عليه أن يعرف مثل ذلك فى حق الرسل عليهم الصلاة والسلام .

فما يجب لمولانا عز وجل عشرون صفة وهى الوجود والقدم والبقاء ومخالفته تعالى للحوادث وقيامه تعالى بنفسه ـ اى لايفتقر الى محل ولا مخصص ـ والوحدانية ـ اى لا ثانى له فى ذاته ولا فى صفاته ولا فى أفعاله فهذه ست صفات الأول نفسية وهى الوجود والخمسة بعدها سلبية ثم يجب له تعالى سبع صفات تسمى صفات المعانى وهى القدرة والارادة المتعلقتان بجميع الممكنات والعلم المتعلق بجميع الواجبات والجائزات والمستحيلات ، والحياة وهى لا تتعلق بشىء ، والسمع والبصر المتعلقان بجميع الموجودات ، والكلام الذى ليس بحرف ولا صوت ويتعلق بما يتعلق به العلم من المتعلقات ثم سبع صفات تسمى صفات معنوية وهى ملازمة للسبع الاولى وهى كونه قادرا ومريدا وعالما وحيا وسميعا وبصيرا ومتكلما .

---

(١) وربما كانت الاشعرية اكثر تعرضا لافة الاوهام اكثر من السلفية نظرا للتحالف الوثيق بين الاشعرية والتصوف .

(٢) نسبة الى السنوسي (٨٩٥ هـ/١٣٩٠ م) اكبر ممثل للاشاعرة فى شمال افريقية بعد ابن تومرت واسم كتابه عقيدة أهل التوحيد الصغرى أو « أم البراهين » وهى متن على كتاب : عمدة أهل التوفيق والتسديد فى شرح عقيدة أهل التوحيد أو العقيدة الكبرى .

وما يستحيل فى حقه تعالى عشرون صفة وهى اضداد العشرين الاولى وهى العدم والحدوث وطروء العدم والمماثلة للحوادث بأن يكون جرما .. او يتقيد بمكان أوزمان أوتتصف ذاته العلية بالحوادث اويتصف بالصغر او الكبر او يتصف بالاعراض فى الافعال او الاحكام ، وكذا يستحيل عليه تعالى أن لا يكون قائما بنفسه أو أن لا يكون واحدا بأن يكون مركبا فى ذاته أو يكون له مماثل فى ذاته او فى صفاته أو يكون معه فى الوجود مؤثر فى فعل من الافعال، وكذلك يستحيل عليه العجز عن ممكن ما ، او ايجاد شيء من العالم مع كراهيته لوجوده اى عدم ارادته له تعالى او مع الذهول والغفلة او بالتعليل او بالطبع . وكذا يستحيل عليه تعالى الجهل وما فى معناه والموت والصمم والعمى والبكم .

واما الجائز فى حقه تعالى ففعل كل ممكن أو تركه ويحصرها السنوسى فى عشر صفات . أما برهان وجوده تعالى فحدوث العالم لانه لو لم يكن له محدث بل حدث بنفسه لزم أن يكون احد الامرين المتساوين مساويا لصاحبه راجحا عليه بلا سبب وهو محال ، ودليل حدوث العالم ملازمته للاعراض الحادثة من حركة أو سكون أو غيرها وملازم الحادث حادث . ودليل حدوث الاعراض تغيرها من عدم الى وجود ومن وجود الى عدم ، وإما برهان وجوب القدم له تعالى فلانه لو لم يكن قديما لكان حادثا فيفتقر الى محدث فيلزم الدور او التسلسل واما برهان وجوب البقاء تعالى فلانه لو امكن أن يلحقه العدم لا تنفى عنه القدم لكون وجوده حينئذ جائزا لا واجبا والجائز لا يكون وجوده الا حادثا ، واما برهان وجوب مخالفته للحوادث فلانه لو ماثل شيئا منها لكان حادثا مثلها وذلك محال ... واما برهان وجوب قيامه تعالى بذاته فلانه لو احتاج الى محل لكان صفة . والصفة لا تتصف بصفات المعانى ولا بالصفات المعنوية ومولانا عز وجل يجب اتصافه بهما فليس بصفة ، ولو احتاج الى مخصص لكان حادثا كيف وقد قام البرهان على وجوب قدمه تعالى وبقائه ، واما برهان وجوب الوحدانية له تعالى فلانه لو لم يكن واحدا للزم أن لا يوجد شيء من العالم للزوم عجزه حينئذ ، واما برهان وجوب اتصافه تعالى بالقدرة والارادة والعلم والحياة فلانه لو انتفى شيء منها لما وجد شيء من الحوادث ، واما برهان وجوب السمع له والبصر والكلام فالكتاب والسنة والاجماع . وايضا لو لم يتصف بها للزم أن يتصف بأضدادها وهى نقائص والنقص عليه تعالى محال ، واما برهان كون فعل الممكنات او تركها جائزا فى حقه تعالى فلأنه لو وجب عليه تعالى شيء منها عقلا او استحال عقلا لانقلب الممكن واجبا او مستحيلا وذلك مالا يعقل .

واما الرسل عليهم الصلاة والسلام فيجب فى حقهم الصدق والامانة وتبليغ ما امروا بتبليغه للخلق ويستحيل فى حقهم عليهم الصلاة والسلام اضداد هذه الصفات وهى الكذب والخيانة بفعل شيء مما نهوا عنه نهى تحريم أو كراهة او كتمان شيء مما امروا بتبليغه للخلق ، ويجوز فى حقهم عليهم الصلاة

والسلام ما هو من الاعراض البشرية التى لا تؤدى الى نقص فى مراتبهم العلية كالمرض ونحوه . أما برهان وجوب صدقهم عليهم الصلاة والسلام فلأنهم لو لم يصدقوا للزم الكذب فى خبره تعالى لتصديقه تعالى لهم بالمعجزة النازلة منزله قوله تعالى (صدق عبدى فى كل ما يبلغ عنى) . وأما برهان وجوب الامانة لهم عليهم الصلاة والسلام فلأنهم لو خانوا بفعل محرم أو مكروه لانقلب المحرم أو المكروه طاعة فى حقهم لان الله تعالى أمرنا بالاقتداء بهم فى اقوالهم وافعالهم. ولا يأمر الله تعالى بفعل محرم ولا مكروه . وأما دليل جواز الاعراض البشرية عليهم فمشاهدة وقوعها بهم اما لتعظيم اجورهم أو للتشريع أو للتسلى عن الدنيا و للتنبيه لخسة قدرها عند الله تعالى وعدم رضاه بها دار جزاء لانبيائه وأوليائه باعتبار أحوالهم فيها عليهم الصلاة والسلام .

ويجمع معانى هذه العقائد كلها قول : لا اله الا الله محمد رسول الله . اذ معنى الالوهية استغناء بالاله عن كل ما سواه وافتقار كل ما عداه اليه . ويعود السنوسى فيذكر ما يجب له فى ضوء هذين المعنيين . كما يدخل الايمان بسائر الانبياء والملائكة والكتب السماوية واليوم الاخر فى قوله محمد رسول الله .

ولعلها — اى الشهادتين — لاختصارها مع اشتمالها على ما ذكرناه جعلها الشرع ترجمة على ما فى القلب من الاسلام ولم يقبل من أحد الايمان الا بها فعلى العاقل ان يكثر من ذكرها مستحضرا لما احتوت عليه من عقائد الايمان حتى يمتزج مع معناها لحمه ودمه فانه يرى لها من الاسرار والعجائب ان شاء الله تعالى مالا يدخل تحت حصر وبالله التوفيق لا رب غيره ولا معبود سواه نسأله سبحانه وتعالى أن يجعلنا عند الموت ناطقين بكلمة الشهادة عالمين بها — وصلى الله على سيدنا محمد (١) .

٢ — الاراجيز :

هذه ارجوزة لقبتها ... جوهرة التوحيد(٢) قدهذبتها
فكل من كلف شرعا واجبا ... عليه أن يعرف ما قد وجبا
لله والجائز والممتنعا ... ومثل ذا لرسله فاستمعا
حى عليم قادر مريد ... سميع بصير ما يشاء يريد
متكلم ثم صفات الذات ... ليست بغير أو بعين الذات
ونزه القرآن اى كلامه ... عن الحدوث واحذر انتقامه

(١) نقلا عن كتاب المجموع من مهمات المتون المستعملة من غالب خواص الفنون نشر عام ١٣٠٤ .

(٢) جوهرة التوحيد للشيخ ابراهيم اللقانى — من بلدة لقانة بالبحيرة بمصر توفى عام ١٠٤١ هـ / وقد علق عليها فى حاشية الشيخ ابراهيم الباجورى وسماه تحفة المريد . توفى عام ١٢٧٧ هـ وللباجورى مواقف مشهورة مع الخديوى عباس الاول .

خـــالق لعبـــده وما عمـــل ‏ موفق لمن اراد ان يصـــل
فان يثبتنا فبمحض الفضل ‏ وان يعذب فبمحض العدل
وقولهم ان الصلاح واجب ‏ عليـــه زورما عليه واجب
وواجب ايماننا بالقـــــدر ‏ وبالقضاء كماأتي فى الخـــير
ومنـــه أن ينظر بالابصـــار ‏ لكن بلا كيفولا انحصـــار

ومن ارجوزة اخرى :

الـــه الخلق مولانا قـــديم ‏ وموصوف بأوصاف الكمال
هـــو الحى المدبر كل امر ‏ هو الحق المقدر ذو الجلال
مريد الخير والشر القبيـــح ‏ ولكن ليس يرضى بالمحـــال
صفات الذات ليست عين ذات ‏ ولا غيرا بسواه ذا انفصال
وما القرآن مخلوق تعـــالى ‏ كلام الرب عن جنس المقال
ورب العرش فوق العرش لكن ‏ بلا وصف التمكن والايصال
ولا يمضى على الديان وقت ‏ وأحـــوال وازمـــان بحالٍ
بميت الخلق طرأ ثم يحيى ‏ فيجزيهم على وفق الخصال
لاهل الخـــير جنات ونعمى ‏ وللكفـــار ادراك النـــكال
يـــراه المؤمنون بغـــير كيف ‏ وادراك وضرب من منـــال
فينســـون النعيم اذا راوه ‏ فى خسران اهـــل الاعتزال
وعيسى سوف يأتى ثم يقوى ‏ لدجال شقى ذى خبال (١)
كرامات الولى بدار دنيـــا ‏ لها كون فهم اهـــل النوال
وان السحت رزق مثل حل ‏ وان يكره مقالى كل قـــال

ومن ارجوزة ثالثة تسمى الخريدة البهية (٢) .

اقسام حكم العقل لا محاله ‏ هى الوجوب ثم الاستحالة
ثم الجـــواز ثالث الاقسام ‏ فافهم منحت لـــذة الافهام
ثم اعلمن بأن هـــذا العالما ‏ اى ماسوى الله العلى العالما
من غير شك حادث مفتقر ‏ لانـــه قـــام بـــه التغـــير
حدوثه وجوده بعد العـــدم ‏ وضده هو المسمى بالقـــدم
والفعل فى التأثير ليس الا ‏ للواحد القهار جل وعـــلا

---

(١) هكذا اقترن حشو الاعتقاد بالاصول فاصبح من المعتقد الايمان بنزول عيسى وبالدجال وبكرامات الاولياء ، وترتيب الخلفاء فى الفضل كترتيبهم فى الخلافة ولا يصح لعن يزيد وعائشة أفضل من الزهراء ..

(٢) الخريدة البهية للدرديرى « ت ١١٩٠ هـ / ١٧٧٧ م » .

ومن يقل بالطبع أو بالعلة — فذاك كفر عند أهل الملة
ومن يقل فعل الصلاح واجبا — على الاله فقد أساء الادبا
وأجزم أخى برؤية الاله — فى جنة الخلد بلا تناهى
اذ الوقوع جائز بالعقل — وقد أتى فيه دليل النقل
وصف جميع الرسل بالامانة — والصدق والتبليغ والفطانه
ويلزم الايمان بالحساب — والحشر والعقاب والثواب
والنشر والصراط والميزان — والحوض والنيران والجنان
والجن والاملاك ثم الانبياء — والحور والولدان ثم الاولياء

٣ — حشو الاعتقاد :

فى شرح قوله تعالى « له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله » .

لكل آدمى عشرون من الحفظة عشرة بالليل وعشرة بالنهار ، واحد عن يمينه وآخر عن شماله واثنان بين يديه ومن خلفه واثنان على جنبيه وآخر قابض على ناصيته واثنان على شفتيه والعاشر يحرسه من الحية أن تدخل فاه .

ثم يذكر الباجورى فى كتابه تحفة المريد فى حاشية جوهرة التوحيد خلافا فى العدد بين عشرة وبين أربعمائة ، والحفظة غير الكرام الكاتبين الذين يكتبون بقلم ومداد وقرطاس ، القلم لسان العبد وريقه المداد ! وهما — أى رقيب وعتيد عند ناجذيه أو اضراسه أو ذقنه ثم يعود فيقول والاسلم التوقف(١)

اعتقادات خاصة بعلامات يوم القيامة : علاماته الكبرى عشرة ظهور المهدى وخروج الدجال ثم خروج عيسى بن مريم ثم خروج ياجوج وماجوج وخروج الدابة التى تكتب بين عينى المؤمن مؤمنا فيضىء وجهه وبين عينى الكافر كافرا فيسود وجهه وطلوع الشمس من مغربها وظهور الدخان يمكث فى الارض أربعين يوما يخرج من أنف الكافر وعينيه وأذنيه ودبره حتى يصير كالسكران ويصيب المؤمن منه كهيئة الزكام وخراب الكعبة على أيدى الحبشة بعد موت عيسى ورفع القرآن من المصاحف والصدور ورجوع أهل الارض كلهم كفارا (٢) .

الميزان : ميزان واحد لكل البشر له قصبة وعمود وكفتين ، كل واحدة

---

(١) الباجورى : تحفة المريد حاشية جوهرة التوحيد للقانى ص ١٥٧ .
(٢) المرجع السابق ص ١٧٦ .

منها أوسع من طباق السموات والارض ، وجبريل ، وجبريل أخـذ بعموده ناظر الى لسانه وميكائيل أمين عليه ٠

الصراط : جسر ممدود على متن جهنم ادق من الشعرة واحـد من السيف طوله ثلاثة آلاف صعود والف هبوط والف استواء وماله العلو حتى يوصل الى الجنة وقيل بل يوصل الى مروجها ، فى حافتى الجسر كلاليب معلقة مامورة باخذ من أمرت به ٠

العرش : جسم نورانى علوى عظيم قيل من نور وقيل من زبرجد وقيل من ياقوت حمراء هو قبة فوق العالم ذات أعمدة أربعة تحمله أربعة من الملائكة فى الدنيا وثمانية فى الآخرة لزيادة الجلال والعظمة رؤوسهم عند العرش فى السماء السابعة وأقدامهم فى الارض السفلى وقرونهم كقرون الوعل ما بين أول قرن منتهاه مسيرة خمسمائة عام (١) ٠

٤ ـ وغيبيـــا ـ وخرافات :

يكتب الرقيب والعتيد أعمال الانسان وأقواله من خير وشر ومن مبـاح أما المباح فيلقى به فى عرض البحر فى يومى الاثنين والخميس من كل أسوع فتلتقمه حيتان البحر فتموت منه لنتنه فيخرج منه دود ياكل الزرع (٢) ٠

الملك الموكل بالموت عزرائيل ومعنى اسمه عبد الجبار يأتى حين يقبـض أرواح الكفار فى صورة ملك رأسه فى السماء وقدماه فى الارض يخرج من فمه لهيب وياتى للمؤمنين فى صورة شاب أحسن الناس وجها وأطيبهم ريحا ٠

أرواح المؤمنين بافنيـة القبـور وأرواح الكفار محبوسة فى الارض السابعة وقيـل السعداء بالشام وأرواح الاشـقياء فى بئر فى حضرمـــوت باليمـــن (٣) ٠

ياتى منكر ونكير للميت بصـــورة منكرة عيونهما كقدور النحاس اذا تكلما خرج من أفواهمـا النار مـع كل منهما مطرقة من حديد لو ضربت بـه الجبال لذابت يترفقان بالمؤمن ويقولان له : ثم نومه العروس وينتهزان الكافر ٠

---

(١) المرجع السابق ص ١٧٧ وما بعدها ٠

(٢) المرجع السابق ص ١٥٧ ٠

(٣) المرجع السابق ص ١٦٥ ٠

يسأل كل واحد بلسانه وقيل يسألانه بالسريانى ! ! ويسلط الله على الكافر تسعة وتسعين تنينا تنهشه وتلدغه حتى تقوم الساعة ٠

تعقيب*:

هذه نماذج لفكر متدهور راق لعى العقول اكثر من خمسة قرون،على أن تجديد الفكر لا يكون بمجرد استبعاد أو تطهير فذاك علاج لاعراض الـــداء وليس استئصالا لجذوره ، وانما يكون التجديد باستعادة تلك الروح التى سيطرت على حضارة الاسلام ابان ازدهاره ٠

خاتمــــة

— ١ —

تثير دراسة كل من المعتزلة والاشاعرة قضية ، تثير دراسة المعتزلة قضية النزعه العقلية فى الدين . ذلك لان اختفاء الفكر الاعتزالى ــ كفكر له كيان مستقل ــ يثير التساؤل حول طبيعة الدين وصلته بالعقل ، اذا كانت فى كل دين أسرار تجاوز مستوى العقل ، واذا كان لله فى أفعاله حكمة تخفى على عقول البشر ، فهل يعنى ذلك التنافر بين الايمان وبين العقل ؟ ومع انه ليس بين فرق المسلمين من يزعم أن الاسلام يتعارض مع العقل . فان معظم هذه الفرق قد أخذت على المعتزلة نزعتها العقلية فى أصول الدين ، ولاشك أن بعض متكلمى المعتزلة قد أسرفوا على أنفسهم وخاصة بصدد مشكلة خلق القرآن ، ومع ذلك فالتساؤل ما زال قائما لم اختفى المعتزلة من مسرح الفكر الاسلامى ؟ ولا نعنى بذلك مجرد اخفائهم كفرقة وانما نعنى غياب روح الاعتزال تلك الروح القائمة على معالجة أصول الدين وفقا لمنهج العقل ، ومع انه ما من مجدد فى عصرنا الحديث الا وقد اكد ان الاسلام دين يتمشى مع العقل فان أحدا منهم لم يرق الى ما بلغه المعتزلة ، ومازال السؤال قائما خاصة اذا ارتبط باعتبارين ·

الاول : تكشف دراسة علم الاديان المقارن أن الفرق التى تمثل النزعــة العقلية لم تعمر طويلا وانما غلبتها الفرق الاخرى على أمرها ، وان اصحاب النزعة العقلية قد اتهموا فى كل الاديان بالمروق أو الهرطقة (١) أو انهم من اصحاب البدع ، ربما يكون قد قضى عليها لاسباب اخرى غير نزعتها العقلية(٢) ومع ذلك فقد كان لابد ألا تعقم نسلا جديدا ينهج نهجها ·

الثانى : ان ازدهار الفكر المعتزلى قد صاحب ازدهار حضارة الاسلام وغياب فكر الاعتزال كان نذيرا باضمحلال هذه الحضارة . وما ذلك عن مصادفة ، اذ كان حريا بالنزعة العقلية أن تمنح الفكر مناعة تحول دون تسرب آفات الحشو والخرافات التى ترتع عادة فى عصور ظلام الفكر ·

---

(١) الناطرة على سبيل المثال فى المسيحية وهى بدورها قد قضى عليها ·

(٢) بالنسبة للمعتزلة أخطاؤهم مع الحنابلة وبالنسبة للناطرة لجوءهم الى دولة غير مسيحية معادية للدولة الرومانية المسيحية ·

أريد أن أخلص من ذلك الى نتيجتـــين :

الاول : اذا كان الاسلام لا يتعارض مع العقل فما هو المدى الذى يسمح فيه للتفكير فى أصول الدين حتى لا تتكرر مأساة اختفاء المعتزلة (١) ٠

الثانية : انه مع التسليم بكل ما أخذ على المعتزلة من اسراف سواء فى الفكر أو فى العمل فان تجديد الفكر الاسلامى لا يكون الا ببعث تلـــك الروح الوثابة التى تميز بها فكر المعتزلة حتى ندفع عن الاسلام عاديه مذاهب معادية كما دفع الاعتزال عن الاسلام عادية أديان مخالفة ٠

وتثير دراسة الاشاعرة بدورها قضية أخرى ، انهم مازالوا أكبر فرق المسلمين عدداً وأبعدهم أثرا ولقد كان منهم أعظـم مفكرى الاســلام عـلى الاطلاق ويكفى أن يكون بينهم الغزالى . وما ذلك الا لانهم كمـــا عرف عنهـم قد توسطوا بين النقل والعقل ، والاسلام دين وسـط « وكذاك جعلنا كم أمـة وسطاً » ، ولكن هل أفلح الاشاعرة فى كل المسائل المتعلقة بأصول العقيـــدة فى هذا التوسط أم أنهم قد جنحوا فى كثير من الموضوعات تحـدوهم خصومة للمعتزلة وخاصة لدى مؤسس الفرقة أبى الحسن الاشعرى ؟ وبصرف النظر عن هذه الخصومة أيهما أفضل ٠ أن تكثر الفرق ويشتد الصراع بينها فتشحذ العقول وتصقل الافكار وتزدهر حضارة الاسلام أم أن يخفت ذلك كله تحت دعوى أن الايمان يقتضى السكوت والتسليم والكف عن السؤال وأن يقترن ذلك كله بحشو الاعتقاد وكثرة الاوهام واضمحلال حضارة الاسلام ؟ ومن جهـــة أخرى لم نقبل الخلاف فى الفقه وفى التفسير ولا نستسيغه فى الكلام ؟ ان استئثار الفكر الاشعرى بحق تمثيل عقيدة الاسلام قد كان فيه من الضرر بأكثر ما كان فيه من الخير ، ولولا معارضة من مذهب السـلف (٢) لمســائل الفـكر الاسلامى ما مر على المسيحية من كهنوت فى العصر الوسيط وما اقترن ذلك بظـــلام الفـكر ٠

أريد أن أخلص من ذلك الى أن أية دعوة لتجديد الفكر الاسلامى لابد أن تتجاوز فكر الاشاعرة حتى لا يكون مصيرها التعثر كما هو حال بعض الدعوات المعاصرة ، وكيف يتسنى لها النجاح فى ظل الاعتقاد بنظرية الكسب وتكليف وما لا يطاق وان أفعال الله ليست معللة بأغراض لمصالح العباد ٠

هذه محاولة قد قصد بها تقديم دراسة متكاملة لآراء الفرق الاسلامية فى

---

(١) حقيقة ان كثيرا من أصول المعتزلة وآرائهم قد اعتنقها فرق مازالت قائمة من بـين الشيعة وخاصة الزيدية ولكن هذه يغلب التشيع فيها على الاعتزال ولايمكن ان تعد ممثلة للنزعة العقلية فى الاسلام على النحو الذى كانت تمثله المعتزلة ٠

(٢) أعنى معارضة فى نطاق مذهب السنة ومن ثم لم أشر الى الشيعة أو الخوارج ٠

أصول الدين ، ومازالت هناك فرق لها مكانتها ولآرائها وزنهـا وقيمتها وأثرها في العقيدة ، ان دراسة تمثل النزعة العقلة تقتضى دراسة الطرف الآخر الذى يرى ضرورة تقديس النص والتمسك بالكتاب والسنة واعنى بهم أهل السلف وأهل الظاهر ، وليس الاشاعرة هم وحدهم فى التوسط بين النقل والعقل وانما هناك المـاتريدية · وبين المسلمين شيعة وخوارج تحتاج عقائدهم الى دراسـة موضوعية ان أريد لفرق المسلمين اصلاح ذات البين ، هذا ما أسأل الله التوفيق فى الكتابة عنه فى الاجزاء القادمة ·

— ٢ —

يحق للقارىء أنيتعرف على هدف المؤلف فيما يكتبه ،تتصل هذه الدراسة بالتراث والعقيدة ، تتصل بالتراث والعقيدة من حيث انها دراسة للماضين من الفكرين ، وتتصل بالعقيدة من حيث أن آرائهم تشكل عقيدة حيةفى نفوسنا ندين بها الى اليوم ، ومن ثم فان هذه الدراسة وثيقة الصلة بما يثيره المفكرون اليوم من مشكلة التقليد والتجديد أو الاصالة والمعاصرة ، ولقد راقنى فى هذا الصدد أسطورة هندية أود أن أسوقها للقـارىء :

مات رجل عن ثلاثة بنين ، وكان بين تركته بطيخة جميلة اعتز بها الاولاد قدر اعتزازهم بذكرى ابيهم الراحل لانها ثمرة غرسه وتعهده ، واعتبروها خير بطيخة أخرجت للناس ، وحفظوها فى مكان منالبيت أمين ،ولكن الزمن أفسدها فانتشرت منها رائحة خبيثة ملأت المنزل كله وجلس الاولاد يتشـاورون فيمـا يصنعون ازاء هذا الخطب ٠

أما أولهم فقد دعا الى الاحتفاظ بها رغم كل شىء ، ولو تعرضوا بسـببها للهلاك ، فان حكمة ابينا لم تكن فوقها حكمة ، وما نحن بقادرين على أن نأتى بخير منها ، بل انا لعاقون ان نحاول من ذلك شيئا ٠

ولكن أصغرهم ذهب الى عكس هذا الرأى ،فنصح بلفظ هذا الشىء القذر، وشراء بطيخة جديدة فانه من المخجل لنـا أن نحتفظ بهذه البطيخة الفاسدة ، لئن فعلنا لنكونن مثلا فى الناس فوق ما نتعرض له من التسميم بما تحوى من جراثيم الداء ،وكل بطيخة هى مثل بطيختنا بلخير منها بعد ماانتابها من سوء ٠

وكان على الثالث أن يدلى بما يرى فقال : هيا نرى البطيخة بعـد أن نستخلص منها لبها فنبذره فيخرج لنا بطيخا جديدا تتصل الوشائج بينه وبـين تراث أبينا ، أما الاحتفاظ بالبطيخة الفاسدة حتى ياتى الدور عليها فمجلبـة للسخرية والامراض ومضيعة للبطيخة ذاتها ، وأما رميها برمتها والاستعاضة عنها بغيرها ففى ذلك تبديد لتراث ابينا وللنقود التى نؤديها فى ثمنها ، هـذا الى أن كل ما نشتريه لابد أن يجرى عليه من الفساد مثل ما جرى على بطيختنا أن نحن احتفظنا بها قدر احتفاظنا بها ٠

ان التجديد هو ملاك الحياة والتقدم ، بيد أن كل جديد ينبغى أن يتولد من بذور الماضىوان تقوم بذوره فى أرض الماضى ، ولو تغيرت الفروع لتتلاءم مع مقتضيات الفصول والعصور وتناولها بالتطعيم لتجديد الثمار ٠

المشـــكلة اذن كيف نستخلص من المـــاضى « لبه » لنزرعه فى حاضرنا ؟ ان ذلك يقتضى أن نتدرج فى خطوات ثلاث :

الاولى : احياء التراث وذلك بتحقيق دقيق ودراسة عميقة للنصوص ٠

الثانية : دراسة متكاملة مستندة الى التراث ، تفصح عن خلاصة الفكر الاسلامى من خلال مساره عبر التاريخ ، وتكشف عمق جوانب الاصالة فيه ٠

الثالثة : ان يتسنى للمجددين وقد حرثت لهم الارض أن يستخلصوا من التراث لبه لينبتوه فى بيئتنا الحاضرة ، بذلك تنمو شجرة التجديد ونصل الماضى بالحاضر وبذلك يجد المسلمون فى ثمارها زادا لدنياهم : « ألم تر كيف ضرب الله مثـــلا كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها فى السماء ، تـــؤتى أكلها كل حين باذن ربهـــا » ٠

والله يوفقنا الى الكلم الطيب ويثبتنا بالقول الثابت ٠ ؟

المــــؤلف

٦ ربيـــع الاول ١٤٠٢ هـ
أول يناير ١٩٨٢ م

المراجـــــــع

المراجع العربية

لا أجد داعيا لتكرار ذكر المراجع التي اثبتها في أسفل الصفحات وخاصة مؤلفات الشخصيات التي كتبت عنها ، واكتفي بذكر أهم المراجع المنشورة عن المعتزلة والأشاعرة .

١ — ابن أبي الحديد (عبد الحميد بن هبة الله) شرح نهج البلاغة ٢٠ جزءاً في ٤ مجلدات ١٣٢٩ هـ .

٢ — ابن تيميه (تقي الدين أحمد بن عبد الحليم) وتحقيق الدكتور رشاد سالم منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية .

٣ — ابن حزم (أبو محمد علي بن محمد الظاهري) الفصل في الملل والاهواء والنحل — ٥ أجزاء في مجلدين طبعة ١٣٢١ هـ .

٤ — ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد) . المقدمة نشر وتحقيق علي عبد الواحد وافي — ٤ أجزاء .

٥ — ابن عساكر (أبو القاسم علي بن الحسن) : تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الامام الأشعري — نشرة القدس ١٣٤٧ هـ .

٦ — ابن المرتضى (احمد بن يحيى) المنيه والأمل شرح الملل والنحل ١٣١١ هـ .

٧ — أبو ريده (دكتور محمد عبد الهادي) : ابراهيم بن سيار النظام — لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٦ .

٨ — أبو القاسم البلخي — القاضي عبد الجبار — الحاكم الجشمي وتحقيق فؤاد سيد : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة — الدار التونسية للنشر ١٩٧٤ .

٩ — أحمد أمين : فجر الإسلام .

١٠ — : ضحى الإسلام ٣ أجزاء .

١١ — : ظهر الإسلام ٤ أجزاء لجنة التأليف والترجمه والنشر ١٩٣٦ .

١٢ — الاسفراييني (أبو المظفر) وتعليق زاهد الكوثري : التبصير في الدين مكتبة الخانجي ١٣٧٤ هـ .

١٣ — الألوسي (دكتور حسام الدين) : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين بغداد ١٩٦٨ .

١٤ — بينس وترجمة الدكتور أبو ريدة : مذهب الذرة عند المسلمين .

١٥ - جار الله (زهدى حسن) : المعتزلة — منشورات النادى العربى يافا ١٩٤٧ .

١٦ — جولد تسيهر(أجناس) وترجمة الدكتور يوسف موسى وآخرين — العقيدة والشريعة فى الإسلام — دار الكاتب العربي .

١٧ — الحسن البصرى — القاسم الرسى — القاضى عبد الجبار — الشريف المرتضى — مجموعة رسائل جمع محمد عماره .

رسائل العدل والتوحيد جزءان دار الهلال .

١٨ — خليف (دكتور فتح الله) : فخر الدين الرازى دار الجامعات المصرية ١٩٧٦ .

١٩ — الخياط (أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد) وتحقيق نيبرج الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد — مطبعة المعارف ١٣٢١ هـ .

٢٠ — الدمشقى (جمال الدين القاسمى) : تاريخ الجهمية والمعتزلة مطبعة المنار ١٣٢١ هـ .

٢١ — دى بور وترجمة الدكتور أبو ريده : تاريخ الفلسفة فى الإسلام لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٥٧ .

٢٢ — شرف (دكتور محمد جلال) : الله والعالم والانسان فى الفكر الإسلامى — دار المعارف ١٩٦٨ .

٢٣ — الشهر ستانى وتحقيق فتح الله بن بدران : الملل والنحل مجلدان نشرة الأزهر .

٢٤ — عبد الجبار (القاضى المعتزلى) : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ٢٠ جزءاً عثر منها على ١٤ جزءاً نشر وزارة الثقافة المصرية من مجموعة تراثنا .

٢٥ — عبد الرحمن بدوى (دكتور) : مذاهب الإسلاميين — بيروت .
الجزء الأول : المعتزلة والأشاعرة دار العلم للملايين — بيروت ١٩٧١

٢٦ — العراقى (دكتور محمد عاطف): تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ـ دار المعارف ١٩٧٣ .

٢٧ — : ثورة العقل فى الفلسفة العربية — المعارف — ١٩٧٥ .

٢٨ — العمارى (محمد حسن) : فخر الدين الرازى .

٢٩ — الغرابى (على مصطفى) : ابو الهذيل العلاف . نشر محمود توفيق — مكتبة الحسين التجارية ١٩٤٦ .

٣٠ — فوقية حسين (دكتورة) الجوينى (إمام الحرمين) من سلسلة اعلام العرب .

٣١ — قنواتى (جورج) وجارديه (لويس) وترجمة الشيخ الدكتور صبحى الصالح والأب الدكتور فريد جبر : الفكر الدينى بين الإسلام والمسيحية جزءان — دار العلم للملايين بيروت ١٩٦٧ .

٣٢ — متز (آدم) وترجمة الدكتور أبو ريده : الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى — نشر بيت المغرب ١٩٤٦ .

٣٣ — مدكور (دكتور ابراهيم بيومى) : فى الفلسفة الاسلامية : منهج وتطبيقه — الجزء الثاني — دار المعارف ١٩٧٦ .

٣٤ — الملطى (أبو الحسين محمد) وتحقيق زاهد الكوثرى : التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع — نشر عزت العطار ١٩٤٩ .

٣٥ — نادر (دكتور البير نصرى) فلسفة المعتزلة — جزءان نشر دار الثقافة ١٩٥٠ .

٣٦ — النشار (دكتور على سامى) : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام — الجزء الأول — دار المعارف ١٩٦٦ .

٣٧ — هويدى (دكتور يحيى) : محاضرات فى الفلسفة الإسلامية مكتبة النهضة ١٩٦٦ .

المراجع الأجنبية

1 — Corbin, Henri : Histoire de la philosophie Islamique 1964

2 — Dugart , G' Histoire des philosophes et des théologiens musulmans ,Pario 1878

3 — Gallard : Essai sur les Moutazilites Paris 1906

4— Gatuthier ; Introduction de l'étude de la philosophie musúlmane

5 — Fakhry, Majid : Islamic Occasionalism and its critique by Averroes and Aquinas

6 — Frank, Richard : The Metaphysics of created being according to Abu - L. Hudhayl Al - Allaf

7 — Macdonald : Development of Muslim theology.. jurisprudence and constitutioual theory New York 1993

8 — Sharif, M.M. editor of A history of Muslim Philosophy 1963

9 — Watt, Montegomry : Free will and predestination in early Islam

10 — Wensinck : Muslim Creed Cambridge 1932

